

G.W.F. HEGEL

LECCIONES SOBRE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA II



REIMPRESIÓN • 1995

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

II

LECCIONES SOBRE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Traducción de
WENCESLAO ROCES

G. W. F. HEGEL

Lecciones sobre la historia de la filosofía

II



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en alemán, 1833
Segunda edición en alemán, 1842
Primera edición en español, 1955
Quinta reimpresión, 1995

Edición preparada por
ELSA CECILIA FROST

Título original:
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie

Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-0304-4 (edición completa)
ISBN 968-16-0306-0 (volumen II)

Impreso en México

SECCIÓN PRIMERA

PRIMER PERÍODO: DE TALES A ARISTÓTELES

(Continuación)

CAPÍTULO 2

DE LOS SOFISTAS A LOS SOCRÁTICOS

En este segundo capítulo trataremos *primero* de los sofistas, *segundo*, de Sócrates y, *tercero*, de los socráticos en sentido estricto, separando de ellos a Platón, para tratar de él, juntamente con Aristóteles, en el tercer capítulo.

El νοῦς, que es concebido primeramente de un modo muy subjetivo como fin, es decir, como lo que es *fin para el hombre*, a saber, como lo bueno, es concebido por Platón y Aristóteles, de un modo objetivo y general, como género o idea. El pensamiento se proclama ahora como el principio, que tiene, por lo pronto, una manifestación subjetiva, en cuanto actividad subjetiva del pensamiento: se abre así, al establecerse lo absoluto como *sujeto*, una época de reflexión subjetiva; es decir, se inicia en este período, que coincide con la desintegración de Grecia en la guerra del Peloponeso, el principio de los tiempos modernos.

Como en el νοῦς de Anaxágoras, considerado como la actividad todavía puramente formal que se determina a sí misma, la determinabilidad es todavía totalmente indeterminada, general y abstracta y, por tanto, totalmente carente de contenido, el punto de vista general es el de la necesidad inmediata de pasar a un contenido, del que arranca la determinación real.

Ahora bien, ¿cuál es este contenido general absoluto que se da el pensamiento abstracto, como actividad que se determina a sí misma? Tal es, aquí, el problema esencial. Frente al pensamiento espontáneo de los filósofos antiguos, cuyos pensamientos generales hemos examinado, aparece ahora la *conciencia*.

Mientras que, hasta ahora, el sujeto, cuando reflexionaba sobre lo absoluto, sólo producía pensamientos y tenía ante sí este contenido, ahora, dando un paso más, nos encontramos con que esto no es la totalidad de lo que aquí existe, sino que el sujeto pensante forma también parte esencial de la totalidad de lo objetivo. Pero esta subjetividad del pensamiento tiene, a su vez, vista de cerca, una doble determinación: de una

parte, la determinación infinita de ser una forma que se refiere a sí misma que, como esta actividad pura de lo general, obtiene determinaciones de contenido; de otra parte, en tanto que la conciencia reflexiona sobre el hecho de que el sujeto pensante es el que establece esto, el retorno del espíritu de la objetividad a sí mismo.

Así, pues, si primeramente el pensamiento, al entregarse al objeto, no tenía aún como tal, en el νοῦς de Anaxágoras, contenido alguno, ya que éste se hallaba del otro lado, ahora, con el retorno del pensamiento como la conciencia de que el sujeto es lo pensante, va vinculado también el otro lado, a saber: el de que tiene que procurar darse un contenido esencial absoluto. Este contenido, visto de un modo abstracto, puede, a su vez, ser de dos clases: o bien lo esencial es el yo con respecto a la determinación, cuando se toma por contenido a sí mismo y a sus intereses, o bien el contenido se determina como la generalidad en su conjunto.

Se nos ofrecen pues, según esto, dos puntos de vista: el de cómo ha de concebirse la determinación de lo que es en y para sí y el de cómo ha de ponerse esto en relación directa con el yo como lo pensante. Lo fundamental, en la filosofía, es siempre esto: que, aunque el que establece sea el yo, el contenido establecido de lo pensado debe ser el objeto en y para sí. Si nos atenemos exclusivamente al hecho de que el yo es el que establece, tendremos el mal idealismo de los tiempos modernos; en cambio, en los tiempos antiguos los pensadores no se aferraban a que lo pensado fuese malo por el hecho de que yo lo estableciera.

Ahora bien, en los sofistas el contenido es solamente lo *mío*, es decir, algo subjetivo; fué Sócrates quien captó el contenido como *lo que es en y para sí*, y los socráticos *precisaron* luego este contenido en conexión directa con él.

A) LOS SOFISTAS

El concepto que la razón había descubierto en Anaxágoras como la esencia es lo simple negativo, en lo que se hunde toda determinabilidad, todo lo que es y todo lo individual. Nada puede mantenerse ante el concepto, ya que el concepto es lo absoluto exento de todo predicado, para el que todo es pura y simplemente un momento; para él no existe, por tanto, digámoslo así, nada firme ni fijo. El concepto es, cabalmente, esta transitoriedad fluyente de Heráclito, este movimiento, esta

causticidad a la que nada puede resistirse. Por tanto, el concepto, que se encuentra a sí mismo, se encuentra como el poder absoluto ante el cual todo desaparece; y, con ello, se tornan flúidas todas las cosas, se fluidifica todo lo existente, todo lo que se tenía por sólido y firme. Lo que se reputaba firme —ya se trate de la firmeza del ser natural o de la firmeza de determinados conceptos, principios, costumbres y leyes— vacila y pierde su estabilidad. Como algo general, estos principios, etc., son también, indudablemente, parte del concepto, pero su generalidad no es más que su forma; su contenido se pone, empero, como algo determinado, en movimiento.

Este movimiento lo vemos manifestarse en los llamados *sofistas*, con los que aquí nos encontramos por vez primera. El nombre de σοφισταί se lo dieron ellos mismos, como maestros de sabiduría, es decir, como maestros que se proponían *hacer sabios* (σοφίζειν) a quienes recibían sus enseñanzas. Los sofistas son, así, lo contrario de nuestros eruditos, quienes sólo se preocupan de acumular conocimientos y de investigar lo que *es* y lo que *ha sido*, es decir, de reunir una masa de materia empírica, y que tienen por gran ventura el descubrimiento de una nueva forma, de un nuevo gusano o de un insecto cualquiera. Nuestros eruditos son, en este sentido, mucho más inocentes que los sofistas; pero su inocencia no enriquece en lo más mínimo a la filosofía.

Por lo que se refiere a *los sofistas, tal como los juzga la opinión corriente,* el sano sentido común les atribuye tan mala fama como la ética: aquél los juzga así porque considera como un contrasentido afirmar que nada existe; ésta, en lo tocante a lo práctico, porque echan por tierra todos los principios y todas las leyes. En cuanto a lo primero, es evidente que, en medio de este tumulto del movimiento de todas las cosas, no debe prevalecer solamente su lado negativo; pero la quietud en que ello se traduce no es tampoco, a su vez, la quietud de lo movido restaurado en su firmeza, de tal modo que, a la postre, se desemboque en lo mismo, no siendo aquel movimiento más que un ajetreo inútil.

Ahora bien, la sofística de la opinión vulgar, no abonada por la cultura del pensamiento ni por la ciencia, consiste precisamente en que sus determinabilidades valgan como tales, como esencias que son en y para sí, y una muchedumbre de reglas de vida, normas de experiencia, principios, etc., como verdades fijas y absolutas. Y el espíritu mismo no es, para ella, otra cosa que la unidad de estas verdades múltiplemente

limitadas, que existen en él solamente como verdades levantadas, como verdades simplemente relativas; es decir, con sus límites, dentro de su limitación y no como verdades que son en sí.

Estas verdades, por tanto, no lo son ya, en realidad, para el entendimiento común, sino que éste deja, otras veces, que prevalezca ante la conciencia lo contrario de ellas y lo afirma, es decir, no sabe que dice lo contrario de lo que piensa y que su expresión es, por consiguiente, la expresión de lo contradictorio. En sus actos en general, y no en sus actos malos, quebranta el entendimiento común estas máximas y estos principios suyos; y si lleva una vida racional, ésta no es, en rigor, más que una constante inconsecuencia, la reparación de una máxima de conducta limitada mediante la violación de otra.

Un estadista culto y experto, por ejemplo, es el que sabe situarse en el justo medio, el hombre dotado de una inteligencia práctica, es decir, el que obra teniendo en cuenta el caso de que se trata en toda su extensión y no solamente uno de sus aspectos, que se expresa en una máxima. Por el contrario, el que, donde quiera que sea, obra con arreglo a una máxima es un pedante y echa a perder las cosas para él mismo y para los demás.

Lo mismo acontece en las cosas más comunes. Por ejemplo: "es cierto que las cosas que yo veo existen, y creo en su realidad": eso lo dice cualquiera. Sin embargo, no es cierto, en rigor, que quien tal afirma crea en la realidad de esas cosas, sino que admite más bien lo contrario de ellas. Las come y las bebe, es decir, está convencido de que estas cosas no son en sí, de que su ser carece de firmeza, de esencia. Por tanto, el entendimiento común es, en su modo de actuar, mejor de lo que piensa, pues su esencia actuante es todo el espíritu. Pero, aquí, no tiene la conciencia de sí mismo como espíritu, sino que lo que se revela a su conciencia son aquellas determinadas leyes, reglas y normas generales que su entendimiento considera como la verdad absoluta, pero cuya limitación él mismo se encarga de refutar con sus actos.

Y cuando el concepto se vuelve contra este reino de la conciencia, que cree dominar, y barrunta el peligro que ello encierra para su verdad, sin la cual no existiría, cuando sus esencias que cree firmes empiezan a vacilar, se indigna; y el concepto, formado en esta su realización frente a las verdades vulgares y corrientes, atrae sobre sí el odio y los insultos de las gentes. No es otra la razón del griterío general provocado

por los sofistas: es el griterío del sentido común, que no sabe valerse de otro modo.

Es cierto que la sofistería es una palabra mal famada; y fué principalmente la oposición de Sócrates y Platón la que rodeó a los sofistas de esta mala fama, según la cual esta expresión significa, generalmente, que se trata de refutar o hacer vacilar arbitrariamente y por medio de falsas razones algo que se tiene por verdad o de probar y hacer plausible algo que se reputa falso. Debemos dejar a un lado y olvidar este sentido negativo de la palabra. En cambio, queremos examinar, desde el punto de vista *positivo* y verdaderamente *científico* cuál era la *posición* de los sofistas en Grecia.

Son los sofistas quienes aplican el concepto simple, como *pensamiento* (que ya en la escuela de los eléatas, con Zenón, empieza a volverse contra su reverso puro, el movimiento), a los objetos del mundo y quienes penetran con él en todos los asuntos humanos, al adquirir el pensamiento conciencia de sí mismo como la esencia absoluta y única, empleando celosamente su poder y su fuerza contra cuanto, no siendo pensamiento, pretenda hacerse valer como algo determinado. El pensamiento idéntico consigo mismo endereza, pues, su fuerza negativa contra la múltiple determinabilidad de lo teórico y lo práctico, contra las verdades de la conciencia natural y contra las leyes y los principios dotados de validez inmediata; y lo que para la representación es más firme se disuelve en él, abandonando por una parte a la subjetividad especial el convertirse en lo primero y lo más firme y el referir a sí todo lo demás.

Este concepto, al manifestarse así, se convierte ahora en filosofía general, y no solamente en una filosofía, sino también en una *cultura* general, en la cultura que procura adquirir y tiene que adquirir necesariamente todo hombre que no pertenezca al pueblo situado al margen de todo pensamiento. Llamamos cultura, en efecto, precisamente al concepto aplicado en la realidad, en tanto no se manifieste puramente en su abstracción, sino en unidad con el contenido múltiple de todas las representaciones. Ahora bien, el concepto es el factor dominante y el motor de la cultura, pues en ambos se reconoce lo que hay de determinado en su límite, en su tránsito a otra cosa. La cultura, así entendida, se convierte en la finalidad general de la enseñanza; por eso surgió por doquier multitud de maestros de sofística. Más aún, los sofistas son los maestros de Grecia, gracias a los cuales, en realidad, pudo surgir

en ésta una cultura; en tal sentido, vinieron a sustituir a los poetas y a los rapsodas, que habían sido anteriormente los verdaderos maestros.

La religión no fué maestra ni vehículo de cultura, pues no contenía enseñanza alguna. Es cierto que los sacerdotes sacrificaban a los dioses, emitían profecías e interpretaban los oráculos, pero el enseñar es algo muy distinto de todo esto. Los sofistas, por su parte, iniciaban a los hombres en la sabiduría, en las ciencias en general, en la música, la matemática, etc.; y en ello consistía, ademas, su primordial misión. La necesidad de educarse por medio del pensamiento, de la reflexión, habíase sentido en Grecia antes de Pericles: comprendíase que era necesario formar a los hombres en sus ideas, enseñarlos a orientarse en las relaciones de la vida por medio del pensamiento y no solamente por oráculos o por la fuerza de la costumbre, de la pasión o del sentimiento momentáneo; no en vano el fin del Estado es siempre lo general, dentro de lo que queda encerrado lo particular. Los sofistas, al aspirar a este tipo de cultura y a su difusión, se convierten en una clase especial dedicada a la enseñanza como negocio o como oficio, es decir, como una misión, en vez de confiar ésta a las escuelas; recorren para ello, en incesante peregrinar, las ciudades de Grecia y toman en sus manos la educación y la instrucción de la juventud.

La palabra "cultura" es, ciertamente, una palabra un tanto vaga. Tiene, sin embargo, un sentido más o menos preciso en cuanto que aspira a que lo que el pensamiento libre sea capaz de alcanzar salga de él mismo y sea el resultado de su propia convicción; no se trata de creer, sino de indagar. Así entendida, la cultura es, en una palabra, lo que en los tiempos modernos se llama *ilustración*. El pensamiento se esfuerza por encontrar principios generales, a la luz de los cuales podamos juzgar todo lo que aspira a tener vigencia para nosotros; y sólo admitimos como válido lo que se ajusta a estos principios. El pensamiento aborda, pues, la empresa de cotejar consigo mismo el contenido positivo, desintegrando de este modo lo que antes había de concreto en la fe: de una parte, se analiza el contenido; de otra parte, se aislan y retienen por sí mismos estos detalles, estos *puntos de vista* y aspectos especiales.

Por el hecho de que estos aspectos, que no son, en rigor, nada independiente, sino simplemente momentos de un todo, se desgajan de éste para referirse a sí mismos, asumen la forma de algo general. De este modo, cada uno de ellos puede con-

vertirse en un *fundamento*, es decir, elevarse al plano de las determinaciones generales, susceptibles, a su vez, de ser proyectadas como tales sobre los aspectos particulares y concretos. Por consiguiente, para que haya una cultura es necesario que se conozcan los puntos de vista generales de que hay que partir para obrar, para comprender un acaecimiento, etc.; que se enfoquen de un modo general estos puntos de vista y, con ellos, la cosa misma, para tener de este modo una conciencia presente acerca de aquello de que se trate. Un juez, por ejemplo, conoce las distintas leyes, es decir, los distintos puntos de vista jurídicos con arreglo a los cuales debe examinar el asunto que trata de enjuiciar; son éstos, por sí mismos, aspectos generales a través de los cuales adquiere una conciencia general y enfoca de un modo general el objeto mismo. Y, así, un hombre culto sabe decir algo acerca de cualquier objeto, encontrar puntos de vista para hablar de él. Pues bien, Grecia adquirió este tipo de cultura gracias a los sofistas, quienes enseñaron a los hombres a formarse pensamientos acerca de todo lo que estaba llamado a tener vigencia para ellos; por eso, su cultura era tanto una cultura filosófica como una formación en las normas de la elocuencia.

Para alcanzar este doble fin, los sofistas se apoyaban en el impulso que mueve al hombre a llegar a ser sabio. Llámase sabiduría, en efecto, a la capacidad del hombre para conocer qué es el poder entre los hombres y en el Estado y lo que, como tal, debemos acatar; en tanto conozco este poder, puedo estar seguro de determinar también a los otros con arreglo a mi fin. De aquí la admiración de que gozaban Pericles y otros estadistas: eran hombres que sabían el terreno que pisaban y que, por ello mismo, conocían el puesto en que debían situar a los demás. El hombre poderoso es *aquel* que sabe reducir lo que los hombres hacen a los fines absolutos que los mueven. Por eso la enseñanza de los sofistas versaba, fundamentalmente, en torno a lo que era el poder en el mundo; y como sólo la *filosofía* sabe que este poder es el pensamiento general, en el que se disuelve y esfuma todo lo particular, los sofistas eran también filósofos especulativos. No fueron eruditos en sentido estricto, entre otras razones, porque no existían aún, entonces, ciencias positivas sin filosofía, capaces de abarcar, de un modo escueto, la totalidad del hombre y sus aspectos esenciales.

Además, los sofistas perseguían la finalidad práctica generalísima de infundir al hombre una conciencia acerca de lo que es fundamental en el mundo moral y lo que puede procu-

rar una satisfacción al ser humano. La religión enseñaba que las fuerzas que gobernaban a los hombres eran los dioses. La moralidad inmediata reconocía el imperio de las leyes: según ella, el hombre debía darse por satisfecho con acomodarse a las leyes vigentes y suponer que también los demás hombres encontraban su satisfacción en su sometimiento a la ley. Pero, al ir ganando terreno la reflexión, al hombre no le basta ya con obedecer a la ley como a una autoridad y a una necesidad exterior, sino que aspira a encontrar una satisfacción dentro de sí mismo, a convencerse por la reflexión de lo que para él tiene fuerza de obligar, de lo que puede reconocer verdaderamente como un fin y de lo que al servicio de este fin tiene que hacer. De este modo, se convierten en poder, para el hombre, los impulsos y las inclinaciones que en él alientan, y el hombre sólo encuentra satisfacción en el hecho de acomodarse a ellos.

Pues bien, los sofistas enseñaron a las gentes cómo era posible mover a estos poderes que viven dentro del hombre empírico, cuando el bien moral dejó de ser decisivo. La *elocuencia*, que apela a la cólera y a las pasiones de los hombres para conseguir algo, enseña la reducción de las circunstancias a estos poderes. De aquí que los sofistas fuesen, principalmente, maestros de elocuencia. Es éste el aspecto bajo el cual el individuo puede hacerse valer entre el pueblo, ganar prestigio ante él y, al mismo tiempo, lograr la fuerza necesaria para realizar lo que al pueblo le conviene. Esto presupone, naturalmente, la existencia de un régimen político democrático, en que los ciudadanos sean los llamados a decidir. La elocuencia es, en estas condiciones, uno de los primeros requisitos necesarios para gobernar a un pueblo o conseguir algo de él por el camino de las ideas; en este sentido, podemos decir que los sofistas instruyeron a los hombres en lo que era la misión general de la vida de Grecia, en la vida del Estado, en la misión del estadista; no, por cierto, en el ejercicio de las funciones o los cargos públicos, como si se tratase de prepararlos para sufrir un examen de tales o cuales conocimientos específicos. La elocuencia supone, cabalmente y de un modo muy especial, que se destaquen en una cosa los múltiples puntos de vista, para hacer valer aquel o aquellos que guarden una relación con lo que reputamos como lo más útil o conveniente; es, pues, la cultura que consiste en destacar los diferentes puntos de vista del caso concreto, dejando por el contrario en la sombra los demás. Esto es también, en efecto, lo que se propone la *Tópica* de Aristó-

teles, al señalar las categorías o criterios (τόπους) que es necesario tener presentes para aprender a hablar. Pues bien, los primeros que se preocuparon de estudiarlas y darlas a conocer fueron los sofistas.

Tal es, en términos generales, la posición que los sofistas adoptaban y lo que se proponían. Ahora bien, en cuanto a los *métodos* que empleaban, a su modo de proceder, el *Protágoras* de Platón nos traza un cuadro bastante completo. En este diálogo, Platón hace que la figura que le da nombre se explaye acerca del arte de los sofistas. El autor de este diálogo presenta en él a Sócrates acompañado por un joven llamado Hipócrates, quien se dispone a visitar a Protágoras, el cual acaba de llegar a Atenas, para ser iniciado por él en la ciencia de los sofistas. Por el camino, Sócrates pregunta a Hipócrates en qué consiste esa sabiduría sofística que se propone aprender. Hipócrates contesta, primero, que es el arte de la elocuencia, pues el sofista es aquel que le hace a uno capaz (δεινόν) de hablar bien. Y, en realidad, lo que primero llama la atención en un hombre o en un pueblo culto es el arte con que sabe expresarse o presentar y examinar los objetos desde muchos puntos de vista. Para el hombre inculto resulta incómodo tener trato con estos hombres que saben abordar y exponer fácilmente todos los aspectos de un problema. Los franceses tienen el don de saber expresarse, aunque nosotros, los alemanes, los llamemos por ello charlatanes. Pero el saber hablar no basta; hace falta, además, poseer una cultura. Por bien que se domine la lengua, conforme a todas las reglas del arte, si además no se es culto, no podemos decir que se hable bien. Por tanto, cuando se aprende francés, no es solamente para hablar este idioma, sino para adquirir a través de él la cultura francesa. La destreza en el modo de expresarse que los sofistas trataban de enseñar consistía, asimismo, en la capacidad del espíritu para abordar los múltiples puntos de vista y tener presente en todo momento esta riqueza de categorías que le permitiera enfocar en todos sus aspectos un problema, un asunto. Sócrates replica, ante la respuesta de Hipócrates, que no es bastante con lo dicho para definir el principio de la sofística, pues con eso sólo no es posible saber con exactitud qué es un sofista; "pero, —añade— vayamos allá".[1] Y, en efecto, cuando uno se propone estudiar filosofía, tampoco sabe, por el momento, lo que la filosofía es, pues si lo supiera, no necesitaría estudiarla.

[1] Platón, *Protágoras*, pp. 310-314, Steph; (pp. 151-159, Bekk.).

Al llegar a casa de Protágoras, siempre en compañía de Hipócrates, Sócrates lo encuentra acompañado por los primeros sofistas y rodeado de oyentes: "paseándose y cautivando a quienes le escuchan, como Orfeo, con la música de sus palabras; ve a Hipias sentado en un banco y rodeado de unos cuantos, a Pródico recostado ante una multitud de admiradores".*

Después de exponer a Protágoras el objeto de su visita y de decirle que Hipócrates desea confiarse a su magisterio para llegar a ser bajo sus enseñanzas un hombre prestigioso dentro del Estado, Sócrates le pregunta si deben hablar con él privadamente o en presencia de todos. Protágoras, después de alabar la discreción de esta pregunta, dice a sus dos visitantes que obran cuerdamente y como personas precavidas. Pues, como los sofistas vagan de ciudad en ciudad y hay tantos jóvenes que abandonan a sus padres y amigos para unirse a ellos en la convicción de llegar a hacerse mejores con su trato, esto atrae sobre las cabezas de aquéllos toda clase de envidias y de recelos, como ocurre en general con todo lo nuevo, contra lo que se concita siempre el odio de las gentes.

Protágoras se extiende prolijamente acerca de este punto: "Yo, por mi parte, sostengo que el arte de los sofistas es muy antiguo, aunque quienes lo ejercitaban en el pasado procuraran velarlo y disfrazarlo de diversos modos, por temor [pues las gentes incultas son siempre enemigas de todo lo que sea cultura]. Algunos, como Homero y Hesíodo, profesaban este arte bajo la forma de poesía; otros, como Orfeo y Museo, lo envolvían en el ropaje de los misterios y los oráculos. Otros, como Ico el Tarentino o como Heródico de Selimbria, que todavía vive y es un sofista en nada inferior a cualquiera de sus contemporáneos, recurren al arte de la gimnástica, y otros muchos, finalmente, al de la música".

Como vemos, Protágoras atribuye aquí a los sofistas la finalidad o misión de cultivar el espíritu, en general, inculcándole la moralidad, la presencia de espíritu, el sentido del orden, la agilidad mental. Y añade Protágoras: "Todos esos, temerosos de la envidia que su ciencia pudiera provocar, valíanse de estos velos y disfraces. Pero yo creo que no consiguen lo que se proponen, sino que las gentes sagaces que gobiernan el Estado se hacen cargo de la finalidad que se proponen, aunque el pueblo no se dé cuenta de nada y no haga sino repetir lo que oye a aquéllos. Ahora bien, quien procede de este modo

* Recuérdese que Hegel no da citas textuales sino paráfrasis [E.].

sólo consigue concitar contra sí mayores odios y exponerse al peligro de pasar por un impostor, aunque en realidad no lo sea. Por eso yo —añade— he seguido el camino contrario y confieso abiertamente y no niego* (ὁμολογῶ) que soy un sofista [Protágoras fué, en efecto, el primero a quien se dió este nombre] y que me propongo instruir el espíritu (παιδεύειν) de los hombres".[2]

Más adelante, al discutir más de cerca el punto de cuál es la habilidad, el arte que Hipócrates habrá de adquirir bajo el magisterio de Protágoras, dice éste a Sócrates: "Es razonable lo que preguntas y para mí es un placer contestar preguntas razonables. Conmigo no le ocurrirá a Hipócrates lo que podría acontecerle con otros maestros (σοφιστῶν). En efecto, éstos contrarían la voluntad de los jóvenes que a ellos acuden, pues los hacen retornar, en contra de sus deseos, a aquellas mismas ciencias y aquellos mismos conocimientos a que se proponían sustraerse, pues les enseñan aritmética, astronomía, geometría y música. En cambio, quien acuda a mí será iniciado única y exclusivamente en aquello que es la verdadera finalidad que a mí le trae." Y el propósito que lleva a él a los jóvenes que buscan sus enseñanzas no es otro que el de llegar a ser, bajo su magisterio, hombres cultos, y la confianza de que él, como maestro, sabe cuál es el camino por el que puede ser alcanzada esa meta. Protágoras se expresa así, sobre esta finalidad general: "Esta instrucción consiste en la verdadera prudencia y el buen juicio (εὐβουλία) necesarios para regentar del mejor modo posible sus intereses familiares y para llegar a ser los hombres más capaces en la vida del Estado, expresándose y actuando del modo más conveniente para él."

Se destacan aquí, pues, los dos intereses: el del individuo y el de la colectividad. Al llegar aquí, Sócrates hace algunas consideraciones generales y muestra su asombro al escuchar que Protágoras afirma que sus enseñanzas capacitan al hombre para regentar del modo más hábil los asuntos del Estado. "Yo siempre he creído —le dice— que la virtud política no es susceptible de ser enseñada", esto no es más que el corolario del principio fundamental de la filosofía socrática, según el cual la virtud no puede ser enseñada. Y Sócrates desarrolla su razonamiento acerca de esto, invocando en apoyo de su tesis la

* Hegel, como se ve, traduce el verbo ὁμολογέω por "no negar" *(nicht leugnen)*, en vez de usar la traducción usual de "conceder" o "estar de acuerdo" [E.].

[2] Platón, *Protágoras*, pp. 314-317 (pp. 159-164).

experiencia, al modo como lo hacen los sofistas: "Los hombres que dominan el arte de la política no pueden transmitir este arte a otros. Pericles, el padre de estos jóvenes aquí presentes, los hizo instruir en todo aquello en que un maestro puede instruir a sus discípulos, pero no en la ciencia en que él tanto descuella; en esto, los ha dejado que se las arreglasen ellos solos, para ver si, por acaso, aciertan a encauzarse por sí mismos en el camino de esta sabiduría. Y tampoco otros grandes estadistas han podido enseñar a otros su arte, ni a parientes ni a extraños." [3]

Protágoras replica que sí es posible enseñar este arte y explica por qué los grandes estadistas no inician a otros en él, pidiendo la venia para poder hablar, como persona más vieja a gentes más jóvenes, por medio de un mito, si es que no prefieren que se exprese usando fundamentos racionales. Y como el auditorio deje el asunto a su elección, el sofista comienza exponiendo el siguiente mito, muy extraño, por cierto:

"Los dioses encargaron a Prometeo y Epimeteo de adornar el mundo y distribuir en él las diversas fuerzas. Epimeteo repartió entre los seres el vigor, la capacidad de volar, las armas, el vestido, las hierbas y los frutos; pero el reparto hecho por él fué tan torpe, que todo lo distribuyó entre los animales y, al llegar a los hombres, ya no le quedaba nada que repartir. Prometeo, viendo a los hombres desnudos, inermes e impotentes, al acercarse el momento en que las criaturas humanas habían de salir a la luz, robó del cielo el fuego, además de la sabiduría de Hefaistos y Atenea, y se lo entregó a los hombres para que se sirvieran de él en sus necesidades. Pero, como los hombres carecieran de sabiduría política, su vida, huérfana de todo vínculo social, quedó a merced de la discordia y la desventura. En vista de ello, Zeus ordenó a Hermes que les infundiese el hermoso pudor [la obediencia natural, el respeto, la sumisión, la devoción de los niños por sus padres y de los hombres ante los seres benéficos y superiores] y la justicia. '¿Entre quiénes debo repartir estos dones?', preguntó Hermes. '¿Entre algunos hombres solamente, como las artes especiales, al modo como los versados en el arte de la medicina ayudan a curarse a los otros?' A lo cual contesta Zeus: 'No así, sino entre todos, pues ninguna comunidad social (πόλις) puede existir si son solamente unos cuantos hombres los que poseen aquellas cualidades. Será ley, dice, que quien no participe del respeto y del derecho deba ser exterminado como

[3] Platón, *Protágoras*, pp. 318-320 (pp. 166-170).

una enfermedad del Estado.' Por eso los atenienses, cuando tratan de levantar una construcción se aconsejan de un arquitecto o maestro de obras; cuando emprenden cualquier otro negocio buscan el consejo de los expertos en el asunto de que se trate; pero cuando se trata de tomar acuerdos sobre los negocios del Estado y de poner orden en ellos, cualquiera es competente para intervenir. Pues el Estado no existiría si no compartieran todos esta virtud. Cuando alguien se hace pasar por un maestro en el arte de la flauta sin poseer experiencia alguna acerca de ello, se le tiene, con razón, por loco. No sucede así, en cambio, en lo tocante a la justicia; cuando alguien, no siendo justo, lo confiesa, pasa por ser un insensato. Tiene que aparentar, por lo menos, que es justo, aunque en realidad no lo sea, pues una de dos: o todo el mundo participa realmente de la virtud de la justicia o el que no participa de ella debe ser eliminado de la sociedad." [4]

Las mismas razones abonan, según Protágoras, la tesis de que también la ciencia política "puede ser adquirida por cualquiera por medio de la enseñanza y el celo (ἐξ ἐπιμελείας)", y en apoyo de ello invoca, además, la razón de que "nadie censura o castiga a otro por los defectos o los males debidos a la naturaleza o al acaso, sino que simplemente lo compadece. En cambio, se tienen por censurables y punibles aquellas faltas que el celo, la práctica y la enseñanza pueden corregir. Entre ellas se cuentan la irreligiosidad y la injusticia y, en general, todo lo que va en contra de las virtudes públicas del hombre. Al hombre que incurre en estos defectos se le pueden, en justicia, reprochar; son castigados en la medida en que puedan corregirse y en que el hombre pueda, por el contrario, asimilarse la virtud política por medio del celo y la enseñanza. Por eso los hombres no castigan nunca por razón de lo pasado —a menos que nos ensañáramos como un animal feroz*—, sino con vistas al futuro: para que ni el criminal ni ningún otro, dejándose seducir por su ejemplo, vuelva a delinquir. En esto va implícito, pues, el supuesto de que aquella virtud puede ser adquirida por medio de la enseñanza y de la práctica". [5] Es, en efecto, una buena razón en apoyo de la posibilidad de enseñar a otros la virtud.

[4] Platón, *Protágoras*, pp. 320-323 (pp. 170-176).

* La traducción de Hegel: *ausser wie wir ein böses Tier vor den Kopf schlagen* (salvo cuando pegamos a un animal dañino) no concuerda evidentemente con el texto platónico [E.].

[5] Platón, *Protágoras*, pp. 323 *s.* (pp. 176-178).

Por lo que se refiere a la objeción de Sócrates de que hombres como Pericles, famosos por su virtud política, no supieron comunicar esta virtud a sus hijos ni a sus amigos, Protágoras replica, *en primer lugar*, que en esta clase de virtudes todos son enseñados por todos. La virtud política, dice, es de tal naturaleza que corresponde a todos en común; este algo necesario a todos es la justicia, la moderación y la santidad, en una palabra, aquello que hace, de un modo general, la virtud de un hombre. No es necesario, por tanto, que aquellos hombres famosos instruyan a otros en ella de un modo especial. Los niños, desde su más tierna infancia, son educados por sus padres y maestros en las buenas costumbres, encauzados y exhortados hacia el bien, habituados a obrar de un modo justo. Además, la enseñanza de la música y la gimnasia contribuye a poner a raya la arbitrariedad y el capricho, a conducirse con sujeción a leyes y a reglas, lo mismo que la lectura de los poetas, la cual inculca también estas enseñanzas. Y cuando el hombre sale de la órbita de ésta instrucción, es para entrar en la de la organización política de un Estado que contribuye, asimismo, a guiar a todos los ciudadanos por los caminos de la conducta justa y el orden; por donde llegamos a la conclusión de que la virtud política es un resultado de la educación recibida por el hombre desde su temprana juventud.

En segundo lugar, Protágoras contesta muy bien, en los siguientes términos, a la objeción de que los hombres descollantes no saben transmitir a sus hijos ni a sus amigos la virtud política en que descuellan: si todos los ciudadanos de un Estado fuesen, supongamos, tocadores de flauta, todos ellos se educarían en la práctica de este arte; algunos llegarían a ser magníficos flautistas, muchos simplemente buenos, algunos mediocres y pocos, asimismo, malos; pero todos tendrían, indudablemente, cierta pericia como tocadores de flauta. Podría darse, sin embargo, perfectamente, el caso de que el hijo de un virtuoso fuese un pésimo flautista, pues para llegar a descollar en un arte hace falta reunir talentos especiales y dotes naturales especialmente propicias. De un flautista muy diestro en su arte podría nacer, indudablemente, un tocador de flauta muy malo, y viceversa; pero todos los ciudadanos de este Estado sabrían tocar la flauta y todos ellos serían mucho mejores en este arte, indiscutiblemente, que quienes lo ignoraran totalmente, por no haber recibido la menor instrucción en él. Pues bien, todos los ciudadanos de un Estado racional, dice Protágoras, aun los más malos, serán siempre mejores y más justos, si se los com-

para con los ciudadanos de otro Estado en que no existan ni cultura, ni tribunales, ni leyes, en que no haya, en una palabra, nada que los obligue a educarse con arreglo a derecho. Aquéllos deben, por tanto, su superioridad a la enseñanza que reciben dentro de su Estado.[6]

Son, todos, ejemplos magníficos y excelentes razones, que en nada desmerecen, por cierto, ante el argumento de Cicerón: *a natura insitum*. En cambio, las razones aducidas por Sócrates y su argumentación son, simplemente, ilustraciones tomadas de la experiencia, que en nada superan, con frecuencia, a lo que en este diálogo se pone en labios del portavoz de los sofistas.

Ahora bien, el problema, formulado con cierta precisión, estriba en saber hasta qué punto puede esto considerarse como *defectuoso* y, especialmente, en qué medida se lanzaron Sócrates y Platón a la lucha contra los sofistas y levantaron bandera contra ellos. Ya hemos dicho que la misión que los sofistas se asignaban era la de dar al pueblo griego una cultura superior; en este sentido, no cabe duda de que Grecia contrajo una deuda de gratitud con ellos, si bien, por otra parte, no pueden librarse del reproche a que se halla expuesta siempre la cultura. En efecto, los sofistas eran maestros en el razonamiento a base de argumentación y se mantienen dentro de los marcos del pensamiento reflexivo: partiendo de lo particular para remontarse a lo general, tratan de llamar la atención, por medio de ideas y de ejemplos, hacia lo que el hombre considera como lo justo con arreglo a su experiencia, su ánimo, etc.

Ahora bien, esta trayectoria necesaria de la reflexión libre y pensante, que es la que la cultura sigue también entre nosotros, tenía por fuerza que sobreponerse a la confianza y a la fe ingenua en las costumbres y en la religiosidad vigentes. Y si los sofistas se dejaron llevar, en este camino, por principios unilaterales, la explicación de ello debe buscarse, en primer lugar, en el hecho de que no había llegado aún, en la cultura griega, el momento en que pudieran deducirse de la propia conciencia pensante los principios que sirvieran de fundamento sólido a aquélla, como ocurre en los tiempos modernos. Mientras que, por una parte, se sentía la necesidad de la libertad subjetiva de no dejar que prevaleciera sino aquello que cada uno comprende por sí mismo y cuyos títulos se encon-

[6] Platón, *Protágoras*, pp. 324-328 (pp. 178-184).

traban en la propia razón (respetándose, por tanto, las leyes y las concepciones religiosas solamente en la medida en que el hombre las reconocía por medio de su pensamiento), por otra parte no se había llegado a descubrir aún, en el pensamiento, ningún principio fijo e inconmovible. Esto hacía que el pensamiento propendiese más bien al razonamiento y que hubiera de llenarse de una manera más o menos arbitraria el hueco que dejaba la falta de determinaciones.

Otra cosa acontece en el mundo europeo actual, en el que la cultura se ha introducido, por decirlo así, bajo la égida y partiendo de la premisa de una religión espiritual, es decir, no de una religión nacida de la fantasía, sino partiendo del conocimiento de la naturaleza eterna del espíritu y del fin último absoluto, del destino del hombre, que es el de realizarse por la vía del espíritu y encontrar su unidad con el espíritu absoluto. Se tiene así el fundamento de un principio espiritual firme, apto para satisfacer las necesidades del espíritu subjetivo; y, partiendo de este principio absoluto, se determinan todas las demás relaciones, deberes, leyes, etc. Esto hace que la cultura no necesite abrazar, hoy, aquella multiplicidad de direcciones —que era, en rigor, ausencia de toda dirección— con que nos encontramos entre los griegos y entre los maestros que se encargaron de difundir la cultura en Grecia, es decir, entre los sofistas.

Frente a la religión de la fantasía, frente al principio todavía incipiente del estado griego, la cultura pudo dispersarse, allí, en muchos puntos de vista distintos, y era fácil, por las mismas razones, que ciertos puntos de vista particulares y subalternos llegaran a imponerse como supremos principios. En cambio, allí donde, como entre nosotros ocurre, las mentes ven alzarse ante ellas una meta tan alta y tan general, que es, incluso, la meta suprema, no es tan fácil que un principio particular, secundario, llegue a alcanzar este rango, aunque la reflexión racional conquiste una posición que le permita llegar a determinar y conocer lo más alto partiendo de sí misma, sino que la supeditación de los principios queda establecida ya por ese solo hecho, si bien puede afirmarse que, en cuanto a la *forma*, nuestra ilustración no difiere absolutamente en nada del punto de vista en que aparecía también entre los sofistas.

Por lo que se refiere al *contenido*, el punto de vista de los sofistas contrasta con el de Sócrates y Platón, quienes fueron los primeros en proclamar lo bello, lo bueno, lo verdadero y lo justo como fin y destino del individuo; los sofistas, en cambio,

no reconocen aún esto como el fin último del hombre, con lo cual éste queda a merced de la *arbitrariedad*. Esto explica por qué los sofistas adquirieron tan mala fama, debida principalmente a la oposición de Platón, y en eso consiste su defecto.

Desde el punto de vista externo, sabemos que los sofistas acumularon grandes riquezas,[7] que eran muy orgullosos y que vivían, al menos muchos de ellos, con gran boato. Ahora bien, por lo que a los aspectos interiores se refiere, el pensamiento razonador, por oposición al pensamiento platónico, se caracteriza, principalmente, por el hecho de que no deriva el deber, lo que ha de hacerse, del concepto en y para sí de la cosa, sino que son *razones* de orden externo las que lo guían en sus juicios sobre lo justo y lo injusto, lo útil y lo perjudicial. No así en Platón y en Sócrates, para quienes el principio fundamental, que se refiere a la naturaleza de la relación, es que el concepto de la cosa sea desarrollado en y para sí. Este concepto era el que Sócrates y Platón querían oponer al examen de los problemas basados en razones y puntos de vista que sólo destacan lo particular y lo aislado, siendo, por ello mismo, lo opuesto al concepto. Por consiguiente, la diferencia entre ambos puntos de vista estriba en que los sofistas profesan el *razonamiento* solamente en términos generales, mientras que Sócrates y Platón determinan el pensamiento por medio de una determinación general (la idea platónica), de un algo fijo que el espíritu descubre eternamente dentro de sí.

Si la sofística, así considerada, es mala en el sentido de que se presente como característica en que sólo incurren los hombres malos, es, al mismo tiempo, mucho más general, pues llamamos sofística a todo lo que sea argumentar a base de razones, exponer razones en pro y en contra, hacer valer esta clase de puntos de vista. Y como encontramos expresiones de los sofistas, por ejemplo en Platón, en contra de las cuales no se puede decir nada, tenemos que los hombres, entre nosotros, son movidos a obrar bien por razones que son razones de los sofistas. Así, se dice: "No engañes a nadie, para no perder el crédito y, con él, el dinero"; y también: "Come y bebe con moderación, si no quieres estropearte el estómago y verte, así, sometido a privaciones." Este mismo criterio lleva a buscar razones externas justificativas de la pena, por ejemplo, la corrección del delincuente, a justificar los actos invocando razones de orden externo tomadas de las consecuencias de ellos,

[7] Platón, *Menón*, p. 91 (p. 371).

etc. En cambio, cuando se dan principios firmes, como ocurre en la religión cristiana, aun cuando ya no se sepa cuáles son, se dice: "Es la gracia de Dios con respecto a la santidad, etc., la que dispone así la vida del hombre"; desaparecen, pues, las razones externas.

La sofística no se halla, pues, tan alejada de nosotros como suele pensarse. Las conversaciones que hoy sostienen las gentes cultas en torno a tales o cuales temas pueden ser muy buenas; pero no se diferencian en nada de lo que Sócrates y Platón llamaban sofística, a pesar de que también ellos se colocaban en el mismo punto de vista que los sofistas. Los hombres cultos incurren en esto mismo en cuanto se trata de enjuiciar casos concretos en que lo que importa son los puntos de vista especiales; y lo mismo ocurre en la vida diaria, cuando queremos decidirnos a obrar. Cuando se nos aconseja cumplir con tales o cuales deberes, ejercer tales o cuales virtudes, por ejemplo, en los sermones (o, por lo menos, en la mayoría de ellos), no cesamos de escuchar razonamientos de éstos.

Otros oradores, por ejemplo, en el parlamento, recurren también a razones de esta clase, unas en pro y otras en contra, por medio de las cuales tratan de persuadir, de convencer a su auditorio. Trátase, de una parte, de algo totalmente fijo y concreto, por ejemplo, de la constitución política del país, o de la guerra, y de presentar determinadas medidas especiales subsumidas en un modo consecuente en esta dirección concreta; sin embargo, esta subsunción consecuente, de otra parte, desaparece en seguida, incluso aquí, ya que la cosa puede enfocarse de un modo o de otro, y, según se haga, serán decisivos unos u otros puntos de vista. Estos razonamientos pueden emplearse también, a la manera de los sofistas, contra la misma filosofía; cabe decir, y se dice, por ejemplo, que existen diversas filosofías, diversas opiniones y que ello va en contra de la verdad única; que la flaqueza de la razón *humana* impide el conocimiento; que la filosofía nada puede hacer en lo tocante al sentimiento, al ánimo, al corazón; que el pensamiento filosófico abstracto conduce solamente a cosas abstrusas que, desde el punto de vista práctico, para nada sirven al hombre. Nosotros no llamamos a esto sofística, pero la manera de los sofistas consiste precisamente en no hacer valer la cosa misma como tal, sino en probarla por medio de razones sacadas de las sensaciones propias como de los fines últimos e inapelables. Tendremos ocasión de apreciar más de

cerca este carácter de los sofistas cuando tratemos de Sócrates y Platón.

Por el camino de estos razonamientos se puede ir muy lejos (a menos que se tropiece con la falta de cultura, pero los sofistas eran personas cultísimas), puesto que, si lo importante son las razones, por medio de razones puede *probarse todo*, pues para todo cabe encontrar razones en pro y en contra; sin embargo, estas razones no pueden nada en contra de lo general, del concepto. En esto consiste, pues, según se trata de hacer ver, el crimen de los sofistas: en que enseñan a deducirlo todo, cuanto se quiera, lo mismo para los otros que para sí; pero esto no depende de la característica propia de los sofistas, sino de la del razonamiento reflexivo. En todo acto, por malo que sea, va implícito un punto de vista esencial en sí: basta con destacar este punto de vista para que el acto quede disculpado y defendido. Los delitos de deserción en caso de guerra, por ejemplo, responden, en quien los comete, al deber de conservar su vida. Así, en los tiempos modernos, se ha tratado de justificar los más grandes delitos, el asesinato, la traición, etc., alegando que la intención de quien los comete lleva consigo una determinación que era, en sí, esencial, por ejemplo, la necesidad de oponerse al mal, de fomentar el bien, etc. El hombre culto se las arregla para reducirlo todo al punto de vista del bien, para hacer valer en todo un punto de vista esencial. Cuando alguien no sabe encontrar buenas razones para las peores cosas, es que su cultura no es muy grande; desde Adán, todo lo que se ha hecho de malo en el mundo ha sido justificado con buenas razones.

Ahora bien, entre los sofistas se da, además, la circunstancia de que tienen *conciencia de esta manera de razonar* y saben, como personas cultas que son, que todo puede probarse. Por eso leemos en el *Gorgias* de Platón: el arte de los sofistas es un bien mayor que todas las artes; puede convencer al pueblo, al senado, a los jueces de cuanto quiera.[8] Por consiguiente, el abogado buscará las razones que convenga destacar en apoyo de la parte que defiende, aunque sean las contrarias de las que para sí tiene por justas. Esta conciencia a que nos referimos no implica un defecto, sino que debe atribuirse a la gran cultura de los sofistas. Las gentes incultas pueden obrar respondiendo a razones externas, las únicas presentes en su conciencia, aunque deberían conducirse, en su conjunto, obe-

[8] Platón, *Gorgias*, pp. 452 y 457 (pp. 15 y 24).

deciendo a criterios distintos de los que ellos creen seguir (a su rectitud); los sofistas, por su parte, sabían que en este terreno no existía nada fijo, ya que la fuerza del pensamiento se proyecta sobre todo dialécticamente.

Tal era la cultura formal que los sofistas poseían y transmitían a otros, y su conocimiento de tan múltiples puntos de vista hacía vacilar lo que los griegos acataban como costumbre (un conjunto de normas religiosas, de deberes y leyes inconscientemente ejercitadas), ya que su contenido limitado la hacía entrar en conflicto con otras normas; regía, unas veces, como lo más alto, como lo decisivo; otras veces, en cambio, era rechazada. La conciencia normal y corriente se ve embrollada, como apreciaremos más de cerca cuando tratemos de Sócrates, cuando, considerando la conciencia "algo" como fijo, se imponen o tratan de abrirse paso, al mismo tiempo, otros puntos de vista presentes también en ella o que pugnan por hacerse valer, con lo cual aquello cesa de regir o pierde, por lo menos, su vigencia absoluta.

Así, veíamos, en el ejemplo que poníamos hace poco, cómo la valentía, virtud consistente en arriesgar la vida, vacila al enfrentarse con el deber de conservar ésta, cuando tal deber se proclama como algo incondicional. Platón aduce varios ejemplos de esta vacilación a que nos referimos, entre otros el que se contiene en las palabras puestas por él en boca de Dionisodoro: "Cuando se trata de convertir en persona culta a quien no posee la ciencia, se quiere que no siga siendo lo que es. Se trata, pues, de destruirlo, pues en eso precisamente consiste el hacer que no sea lo que es." Y, cuando los demás dicen que miente, Eutidemo responde: "Mentir es decir lo que no es: ahora bien, lo que no es no puede ser dicho; por tanto, nadie miente".[9] Y el mismo Dionisodoro dice, en otro pasaje: "Tienes un perro con crías, es decir, un perro que es padre; por tanto, el perro te es padre y los perritos hermanos tuyos."[10] Esta manera de sacar conclusiones se encuentra innumerables veces, por ejemplo, en recensiones.

Esto plantea o trae consigo, directamente, un problema en que va implícita la naturaleza misma del pensamiento, y que podemos formular así: si el campo de las razones, lo que la conciencia considera como inconmovible, se hace vacilar por medio de la reflexión, ¿qué es lo que ha de considerarse como *fin último*? Pues necesariamente tiene que haber *algo fijo y fir-*

[9] Platón, *Eutidemo*, pp. 283 *s.* (pp. 416-418).
[10] *Ibidem*, p. 298 (p. 446).

me. Esto puede ser, o bien lo bueno, lo general, o lo particular, la voluntad caprichosa y arbitraria del sujeto; y cabe también que ambas cosas se combinen, como veremos más adelante, cuando tratemos de Sócrates. Pues bien, en los sofistas el *individuo* mismo era su propia y última satisfacción. Al ponerlo todo en tela de juicio, el punto fijo, para ellos, era éste: "Lo que me trazo como fin es mi placer, mi vanidad, mi fama, mi *honor, mi subjetividad específica.*"

De aquí que se eche en cara a los sofistas el que rindan tributo a las pasiones, a los intereses particulares. Esto no es sino una consecuencia necesaria de la naturaleza misma de la cultura, la cual, al suministrar al hombre diferentes puntos de vista, deja a la voluntad del sujeto el decidir cuál de ellos ha de ser considerado como el más importante, a menos que se arranque de fundamentos fijos. Y en ello precisamente estriba lo peligroso. Es lo que ocurre también en el mundo de hoy, en que es, en el fondo, la buena o la mala intención, mi convicción personal, la llamada a decidir sobre lo verdadero y lo justo de un acto. Por lo demás, lo que se considera como el fin del Estado, el mejor modo de administrar el Estado y gobernarlo, es algo que cambia y fluctúa en los diversos demagogos.

Los sofistas, por su cultura formal, se mueven dentro del campo de la filosofía; en cambio, por su reflexión se hallan, en realidad, al margen de él. El vínculo que los une a la filosofía es el hecho de que no se detienen en el razonamiento concreto, sino que se remontan, por lo menos en parte, hasta las últimas determinaciones. Uno de los aspectos fundamentales de su cultura fué la generalización del modo de pensar de los eléatas y la extensión de este modo de pensar a todo el contenido del saber y del obrar; lo que en ello hay de positivo se revela como lo útil, y lo es, en realidad.

El estudiar a los sofistas en todos sus detalles nos llevaría muy lejos; algunos sofistas tienen su puesto en la historia general de la cultura. Muchos son los sofistas famosos; entre ellos se destacan Protágoras, Gorgias y Pródico, el maestro de Sócrates, a quien éste atribuye el célebre mito de Hércules en la encrucijada;[11] trátase de una alegoría a su modo muy hermosa y que ha sido repetida cientos y miles de veces.

Aquí, destacaremos tan sólo las figuras de Protágoras y Gorgias, pero no fijándonos en lo referente a su cultura, sino

[11] Jenofonte, *Memorabilia,* II, cap. 1, §§ 21 *ss.* [Hay trad. española de J. D. García Bacca, publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México, 1946. E.]

con la mira de poner de manifiesto cómo su conciencia general, que se extendía a todo, presenta en uno de estos dos pensadores la forma general, lo que hace de ella una ciencia pura. La fuente principal para conocer estas doctrinas son los diálogos de Platón, en los que se habla mucho de estos sofistas; tenemos, además, la obrilla especial de Aristóteles sobre Gorgias y las páginas de Sexto Empírico, en que se contienen muchos datos acerca de la filosofía de Protágoras.

1. Protágoras

Protágoras, natural de Abdera,[12] era algo mayor que Sócrates; fuera de este dato, no conocemos gran cosa acerca de él. La explicación de esto está, seguramente, en que debió de llevar una *vida* muy monótona y uniforme, dedicada al estudio de las ciencias. Fué el primer filósofo que actuó públicamente como maestro dentro de Grecia, propiamente dicha. Leía en voz alta sus escritos,[13] como los rapsodas y los poetas; los primeros cantaban los poemas de otros y los segundos los suyos propios.

No existían aún, por aquel entonces, establecimientos de enseñanza ni libros en que pudiera basarse ésta. "Lo fundamental para la cultura (παιδείας) consistía —entre los antiguos, según Platón[14]— en ser fuerte (δεινόν) en los poemas", lo mismo que, hace unos cincuenta años, la enseñanza fundamental del pueblo, entre nosotros, consistía aún en la historia sagrada y una serie de sentencias y pasajes de la Biblia. Pues bien, los sofistas fueron los primeros que sustituyeron el conocimiento de los poetas por la iniciación en la actividad del pensamiento.

Protágoras se trasladó a Atenas, donde vivió largo tiempo, manteniéndose en contacto con Pericles principalmente, quien se dejó encaminar también hacia este nuevo tipo de cultura. Cuéntase que se pasaron un día, el gobernante y el sofista, discutiendo quién debía considerarse como culpable de la muerte de un hombre muerto por un dardo, si el dardo mismo, el que lo lanzó o el organizador de los juegos en que el mortal accidente ocurriera.[15] Esta disputa gira en torno del grande e importante problema de la imputabilidad; la palabra "culpa"

[12] Diógenes Laercio, IX, 50.
[13] Diógenes Laercio, IX, 54.
[14] Platón, *Protágoras*, p. 338 *fin.* (p. 204).
[15] Plutarco, *In Pericle*, c. 36.

es una expresión general, que, cuando se la analiza, puede dar origen, evidentemente, a una difícil y prolija investigación.

En el trato con esta clase de hombres fué formándose el espíritu de Pericles como maestro en el arte de la elocuencia, pues, sea cual fuere esta clase de actividad espiritual, no cabe duda de que sólo un espíritu cultivado puede llegar a hacerse grande en ella, y la verdadera cultura sólo puede alcanzarse por el camino de la ciencia pura. Pericles fué un gran orador, y por la lectura de Tucídides podemos darnos cuenta de cuán profunda era su conciencia en lo tocante al Estado y a su pueblo.

Protágoras siguió la misma suerte de Anaxágoras, al ser desterrado más tarde de Atenas. La causa de esta condena fué un escrito suyo, que comenzaba así: "Acerca de los dioses, no sabría decir si existen o no, pues hay muchas cosas que impiden este conocimiento, tanto la oscuridad del asunto mismo como la vida del hombre, que es tan breve." Este libro fué quemado en Atenas, por orden del Estado; fué, por lo menos en cuanto sabemos, la primera obra con la que sucedió esto. Protágoras murió ahogado, cuando viajaba hacia Sicilia, a la edad de setenta o noventa años.[16]

Protágoras no fué, como otros sofistas, simplemente un maestro que se limitara a enriquecer la cultura de sus discípulos, sino también un profundo pensador, un filósofo que reflexionó acerca de las determinaciones fundamentales. El *principio fundamental* de su *saber* se condensaba en estas palabras: "*El hombre* es *la medida* de todas las cosas; de lo que es, en cuanto es; de lo que no es, en cuanto no es."[17] Tratábase, por tanto, de una parte, de concebir el pensamiento como algo determinado y pleno de contenido; de otra parte, de encontrar lo determinante y lo que da contenido al pensamiento; esta determinación general es, precisamente, lo que da la medida del valor de todo.

El principio de Protágoras, si se le da el verdadero sentido que tiene, es una gran frase, pero es, al mismo tiempo, una frase equívoca, pues la medida de las cosas puede ser el hombre indeterminado y multifacético, cada hombre según su particularidad específica, este hombre fortuito; pero puede tratarse también de que la razón consciente de sí misma que hay en

[16] Diógenes Laercio, IX, 51-52; 55-56 (Sexto Empírico, *Adv. Math.*, IX, 56).

[17] Platón, *Teetetes*, p. 152 (p. 195); Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, c. 32, § 216.

el hombre, de que el hombre concebido como naturaleza racional y sustancialidad general, sea medida absoluta. Si el principio se interpreta del primero de los dos modos, se tomará como centro el interés propio y personal, la propia ambición, el sujeto con sus intereses personales; y aunque *el hombre* presente también el aspecto de la razón, también la razón es algo subjetivo, es *él*. Y éste es, cabalmente, *el sentido falso, la inversión* que puede reprocharse a los sofistas como su defecto fundamental: *el que eleven a criterio determinante al hombre* con arreglo a sus fines fortuitos; en ellos no se distingue toda*vía claramente entre el interés del sujeto como* algo particular y específico y su interés desde el punto de vista de su racionalidad *sustancial*.

Nos encontramos con este mismo principio en Sócrates y en Platón, pero de un modo ya más preciso, pues lo que estos pensadores toman como medida es, más bien, el hombre pensante que se da un contenido general. De este modo, se proclama, pues, el gran principio en torno al cual girará todo a partir de ahora, ya que el desarrollo ulterior de la filosofía no hace sino ilustrar y llevar adelante este principio, en el sentido de que la razón es la meta de todas las cosas. Este principio expresa, además, la notabilísima conversión de que todo contenido, todo lo objetivo sólo es en relación con la conciencia, por lo que el pensamiento es proclamado ahora como el momento esencial en todo lo verdadero; de este modo, asume lo absoluto la forma de la subjetividad pensante, tal como se manifiesta, sobre todo, en Sócrates. [*]

En cuanto que el hombre, como sujeto, es la medida de todo, el ente no es por sí mismo, sino para mi conocimiento: la conciencia es en lo objetivo, esencialmente, lo que produce el contenido, es decir, el pensamiento subjetivo desempeña, en ello, una actividad esencial. Y esto llega aun a la *filosofía* más reciente, por ejemplo, a la tesis de Kant cuando afirma que sólo conocemos los fenómenos, es decir, que lo que se nos aparece como una realidad objetiva sólo puede ser considerado en su relación con la conciencia y no tiene sentido alguno al margen de ella.

Lo importante es que el sujeto, como lo activo y lo determinante, produzca el contenido; pero, así planteado el problema, se trata de saber, evidentemente, cómo sigue determinándose el contenido: si se limita a la particularidad de la conciencia o es determinado como lo general, lo que es en y para sí. Dios, el Bien platónico, es, en primer lugar, un pro-

ducto del pensamiento; pero, en segundo lugar, es también en y para sí. En cuanto que sólo reconozco como ente, fijo y eterno aquello que es, en cuanto a su contenido, lo general, tenemos que ese algo es, tal y como ha sido asentado por mí, al mismo tiempo, como lo objetivo en sí, algo que yo no siento.

El propio Protágoras desarrolla y precisa la determinación que su principio contiene, al decir: "La verdad es solamente aquello que *se manifiesta* ante la conciencia; nada es en y para sí, pues todo encierra simplemente una verdad *relativa*"; lo que vale tanto como afirmar que lo que es solamente es para otro, es decir, para el hombre. Esta relatividad se expresa en Protágoras de un modo que, en parte, se nos antoja trivial y que aun no ha salido de la fase de los primeros rudimentos del pensamiento reflexivo.

Los ejemplos insignificantes que Protágoras invoca (lo mismo que Platón y Sócrates, cuando retienen el aspecto de la reflexión) para ilustrar su principio revelan que lo que Protágoras tiene presente como determinado no es precisamente lo general e igual a sí mismo. De aquí que tome sus ejemplos, principalmente, del campo de los fenómenos sensibles, de las percepciones de los sentidos: "Cuando sopla el viento, unos tiemblan y otros no; no podemos, pues, afirmar que este viento sea en sí mismo frío, ni que no lo sea."[18] El frío y el calor no son, por tanto, algo ente, sino que sólo son en relación con un sujeto; si el viento fuese frío en sí, necesariamente se impondría siempre al sujeto, cualquiera que él fuese. Y más adelante: "Si tenemos seis dados y ponemos junto a ellos otros cuatro, diremos que aquéllos son más que éstos; en cambio, si ponemos doce, diremos que aquellos seis son menos."[19] Y, puesto que decimos de una misma cosa que es más o es menos, será porque el más o el menos es algo puramente relativo; por consiguiente, lo que el objeto es sólo lo es en cuanto se proyecta sobre nuestra conciencia. Platón, en cambio, no consideraba lo uno y lo múltiple, como los sofistas, desde distintos puntos de vista, sino desde uno solamente, que era siempre el mismo.

Platón dice, además, acerca de esto: lo blanco, lo caliente, etc., todo lo que podemos decir acerca de las cosas no es por sí mismo, sino que para que sea para nosotros tienen que concurrir necesariamente la vista, el tacto, etc. Sólo este movimiento recíproco engendra lo blanco; lo blanco no existe

[18] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 388, 60; Platón, *Teetetes*, p. 152 (pp. 195-197).

[19] Platón, *Teetetes*, p. 154 (p. 201).

como cosa en sí, sino que lo que existe es un ojo que ve, la visión en general o, concretamente, la visión de lo blanco, la sensación de lo caliente, etc. No cabe duda de que el calor, el color, etc., sólo son, esencialmente, en relación con otra cosa; pero el espíritu que se representa las cosas se desdobla, asimismo, en él mismo y en un mundo en el que todo guarda relación con él.

Esta relatividad objetiva se expresa mejor en lo siguiente: si lo blanco existiera en sí, sería lo que produjese la sensación correspondiente; sería lo activo o la causa y nosotros, por el contrario, lo pasivo, lo receptivo. Sin embargo, el objeto pretendidamente activo no puede, según esto mismo, cobrar actividad sino al entrar en relación con (ξυνέλθῃ) lo pasivo, lo mismo que lo pasivo sólo lo es en relación con lo activo. Por tanto, cualquiera que sea la determinabilidad que se predique de algo, ésta no corresponderá nunca a la cosa en sí, sino siempre a la cosa puesta en relación con algo que no es ella. Por tanto, no hay nada que sea en sí y para sí tal y como aparece ante nuestros ojos, sino que lo verdadero consiste pura y simplemente en esta apariencia, en la que va también incluída nuestra propia actividad. Lo que las cosas son para el hombre sano no es lo que son en sí, sino para él precisamente; lo que son para el enfermo, para el demente es lo que son, cabalmente, para ellos, sin que podamos decir que no sean verdad tal y como el segundo las ve, tal como a él se le aparecen.[20] Nos damos cuenta en seguida de cuán torpe es llamar "verdad" a eso; de una parte, porque lo que es, aunque referido a la conciencia, no se refiere a lo que hay de fijo y firme en ella, sino al conocer sensible; y, en segundo lugar, porque esta conciencia misma es un estado, es decir, algo puramente transitorio.

Por eso Protágoras reconoce y subraya, con razón, esta doble relatividad, cuando dice: "La materia es un puro fluir, nada fijo y determinado en sí, sino que puede ser todo; es algo que varía según las distintas edades y los demás estados de sueño y vigilia, etc.".[21]

El punto de vista de Kant sólo se distingue de éste en cuanto que sitúa la relatividad en el yo, no en la esencia objetiva. El fenómeno es, según él, algo así como un impulso exterior, un algo desconocido que sólo va determinándose a

[20] Platón, *Teetetes*, pp. 153 *s.* (pp. 199 *s.*); pp. 156 *s.* (pp. 304-206); pp. 158-160 (pp. 208-213).

[21] Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, c. 32, §§ 217-219.

través de nuestras sensaciones. Aunque exista un fundamento objetivo que nos lleve a llamar a una cosa fría y a la otra caliente, podemos afirmar que, aun siendo necesariamente distintas entre si, esas cosas, el calor y el frío sólo son lo que son por medio de nuestras propias sensaciones. Y también es nuestra propia representación lo que hace que las cosas existan fuera de nosotros, etc. Ahora bien, aunque la experiencia se llame, y muy acertadamente, fenómeno, es decir, aunque se vea en ella algo puramente relativo, en cuanto que no se produce ni existe sin las determinaciones de la actividad de nuestros sentidos ni sin las categorías del pensamiento, no cabe duda de que también habría sido necesario cobrar conciencia de aquel algo único, constante y general que se percibe a través de la experiencia y que era, en Heráclito, la necesidad.

Vemos en Protágoras una gran reflexión; concretamente, es la reflexión sobre la conciencia la que cobra conciencia en Protágoras. Pero esto no es sino la forma del fenómeno, recogida y desarrollada por los escépticos posteriores. El fenómeno, la apariencia, no es el ser sensible, sino que, al establecer esto como lo que aparece, establezco, al mismo tiempo, su no ser. Ahora bien, la tesis de que "lo que es es solamente para la conciencia", o bien: "la verdad de todas las cosas es la manifestación de estas cosas para la conciencia y en ella", parece contradecirse por completo a sí misma. Parece, en efecto, que en ella va implícita, al mismo tiempo, la afirmación opuesta: de una parte, la de que nada es en sí tal y como aparece y, de otra parte, la de que todo es verdaderamente tal y como aparece.

Sin embargo, a lo positivo, que es lo verdadero, no debe atribuírsele una significación objetiva, como si, por ejemplo, esto fuese blanco en sí porque así aparece, sino que solamente es verdadera esta apariencia de lo blanco, pero el fenómeno o la apariencia es, a su vez, ese movimiento del ser sensible que se levanta a sí mismo y que, concebido de un modo general, está tan por encima de la conciencia como por encima del ser. Por tanto, el universo no es fenómeno solamente en cuanto que sólo existe para la conciencia, es decir, en cuanto que su ser sólo es un ser relativo, respecto a ella, sino que es también, en sí, fenómeno. El momento de la conciencia, que Protágoras pone de manifiesto y según el cual lo general desarrollado lleva implícito el momento negativo del ser para otro, debe ser afirmado también, por tanto, como un momento necesario; pero, en cuanto se manifiesta por sí mismo, aisladamente, es algo

unilateral, ya que el momento del ser en sí es igualmente necesario.

2. Gorgias

Este escepticismo alcanzó una profundidad mayor aún con *Gorgias* de Leontini, Sicilia, hombre muy culto, que se destacó también como estadista. Fué enviado a Atenas por su ciudad natal durante la guerra del Peloponeso, en la Olimpíada 88,2 (427 a. c.), o sea pocos años después de la muerte de Pericles, ocurrida en la Ol. 87,4.[22] Después de conseguir el fin que se proponía, recorrió muchas otras ciudades griegas, por ejemplo Larisa, en Tesalia, enseñando en ellas; logró reunir, así, una gran riqueza y murió de más de cien años, rodeado de una gran admiración.

Se le considera como discípulo de Empédocles, pero conoció también a los eléatas; su *dialéctica* participa también de la manera de éstos, y no en vano Aristóteles lo mezcla con ellos en el libro *De Xenophane, Zenone et Gorgia*, del cual, cierto es, sólo se han conservado algunos fragmentos. También Sexto Empírico se ocupa prolijamente de la dialéctica de Gorgias. El fuerte de este pensador era la dialéctica de la elocuencia; sin embargo, se destacaba por su dialéctica pura, que giraba en torno a las categorías absolutamente generales del ser y el no ser y se apartaba, por tanto, de la manera de los sofistas.

Tiedemann (*Geist der specul. Phil.*, t. I, p. 362) dice, muy torpemente: "Gorgias fué mucho más allá de lo que un hombre de inteligencia sana puede ir." Lo mismo habría podido decir de cualquier filósofo, pues todos van más allá que el sano sentido común; pues lo que se llama sano sentido común no es filosofía y, además, tiene, con frecuencia, muy poco de sano. El sano sentido común del hombre encierra la mentalidad, las máximas y los prejuicios de su tiempo, cuyas determinaciones intelectuales lo gobiernan, sin que se dé siquiera cuenta de ello. Se comprende, pues, perfectamente bien que Gorgias fuese bastante más allá que el sentido común. Así, quien, antes de venir Copérnico, hubiese afirmado que la tierra giraba alrededor del sol o hubiese sostenido, antes del descubrimiento de América, que aún había en el mundo tierras no conocidas, habría atentado contra el sano sentido común. En China o la India, la república es algo contrario a todo lo que el sano sentido común aconseja.

22 Diodoro Sículo, XII, p. 106 (ed. Wesseling).

La dialéctica de Gorgias se mueve dentro del marco de los conceptos, con mayor pureza que la de Protágoras. Mientras que Protágoras afirmaba la relatividad o el no ser en sí de todo lo ente, sólo lo hizo en relación con otra cosa, que es esencial, para él, a saber, la conciencia. La demostración de Gorgias del no ser en sí del ser es más pura, porque considera en sí mismo lo que tiene, para él, carácter de esencia, sin dar por supuesta aquella otra cosa; por consiguiente, demuestra su no ser en ella misma, distinguiendo en ella, además, el lado subjetivo y el ser para sí.

La obra de Gorgias *Sobre la naturaleza*, en la que desarrolla su dialéctica, se divide, según Sexto Empírico, (*Adv. Math.* VII, 65), en tres partes: "En la primera, demuestra que [objetivamente] nada es; en la segunda [subjetivamente], que, aun suponiendo que el ser fuera, no lo podríamos conocer; en la tercera [subjetiva y objetivamente, al mismo tiempo], que, aun suponiendo que fuera y se lo pudiera conocer, no sería posible comunicar lo conocido." Gorgias se detiene todavía, según el testimonio de Sexto, a probar sus afirmaciones, cosa que no hacen ya los escépticos. Se trata de determinaciones del pensamiento muy abstractas, de momentos especulativos tales como los del ser y el no ser, del conocimiento y del conocer convertido en ente y susceptible de ser comunicado; no se trata, como a veces suele creerse, de una simple manera de hablar: la dialéctica de Gorgias es de tipo absolutamente objetivo, y tiene un contenido extraordinariamente interesante.

a) "Si *algo* es [aunque este "algo" es una especie de muletilla que estamos acostumbrados a introducir en nuestra manera de hablar, aunque viciosamente, hay que reconocerlo, ya que con ella establecemos una contraposición entre el sujeto y el predicado, cuando, en realidad, sólo se trata del *es*]; por tanto, si *es* [y ahora sí lo introducimos o establecemos como sujeto], es o lo que es o lo que no es o lo que es y lo que no es. De estas tres cosas demuestra que no son." [23]

α) "*Lo que no es, no es*; pues si le conviniese el ser, sería a un tiempo mismo lo que es y lo que no es. En efecto, en tanto se lo concibe como un no ser, no es; pero, en tanto *es* el no ser, es. Pero no puede, a un tiempo mismo, ser y no ser. Y, a la inversa: si el no ser *es*, entonces *no* es el ser, ya que ambas cosas se excluyen entre sí. Por tanto, si el no ser estuviese dotado de ser, el ser llevaría consigo, a la inversa, el no ser.

[23] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 66.

Pero, así como no puede decirse que el ser *no* es, así no puede afirmarse que *sea* el no ser." [24] En esto consiste, propiamente, el razonamiento de Gorgias.[25]

β) "Ahora bien, al probar *que el ser no es*", prosigue Aristóteles, en el pasaje que acabamos de citar, "procede lo mismo que Meliso y Zenón". Es la misma dialéctica que ya éstos usaron: "Si el ser es, es contradictorio predicar una determinabilidad de él; y si, a pesar de ello, lo hacemos, predicamos de él algo puramente negativo."

αα) Gorgias dice, en efecto: "Lo que es o es *en sí* (ἀΐδιον)* y sin principio, o se ha generado"; y, así planteado el problema, demuestra que no puede ser ni lo uno ni lo otro, ya que ambos conducen a lo contradictorio. "No puede ser lo primero, pues lo que es en sí no tiene principio alguno y es, por tanto, infinito" y también, por ello mismo, indeterminado e indeterminable. "En efecto, lo infinito no existe en parte alguna, pues si existe en alguna parte, aquello en que existe es distinto de ello." Dondequiera que es, es ya en otra cosa; "y no es ni puede ser infinito lo que es distinto de otra cosa y se halla contenido en ella. Y tampoco se contiene en sí mismo, pues de este modo será lo mismo aquello en que es y lo que es en ello. Aquello en que es, es el lugar: lo que es en él, es el cuerpo; y sería absurdo afirmar que ambos son lo mismo. Por tanto, lo infinito no es".[26]

Esta dialéctica de Gorgias contra lo infinito es, de una parte, limitada, ya que si bien lo que es de un modo inmediato no tiene principio ni límite, establece, desde luego, el progreso hacia lo infinito: el pensamiento que es en sí, mientras que el concepto general, como negatividad absoluta, lleva el límite en sí mismo. Pero, por otra parte, Gorgias tiene toda la razón, pues lo infinito sensible, lo infinito falso, no se halla presente en parte alguna, es decir, no existe, sino que constituye un más allá del ser: lo que ocurre es que nosotros podemos considerar como una diversidad en general lo que Gorgias considera, pura y simplemente, como una diferencia de lugar. Por consiguiente, en vez de situar lo infinito, como hace Gorgias, unas veces en otra cosa y otras veces en sí mismo, es decir, en vez de afirmarlo unas veces como algo distinto y de levantar,

[24] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 67.

[25] Aristóteles, *De Xenophane, Zenone et Gorgia,* c. 5. [Conocida actualmente como: *De Melisso, Xenophane, Gorgia.* E.]

* La traducción usual de ἀΐδιον no es, desde luego, la que Hegel da, sino "eterno" o "infinito" [E.].

[26] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 68-70.

otras veces, la diversidad, podríamos decir, mejor y de un modo más general: este infinito sensible es una diversidad que se establece siempre como algo distinto del ente, pues consiste precisamente en esto, en ser distinto de sí.

"Y el ser no es tampoco algo que se haya *generado*, pues, de ser así, tendría que haberse generado necesariamente del ser o del no ser. Del ser no ha nacido, pues en ese caso, sería ya; y tampoco del no ser, ya que éste no puede engendrar nada."[27] Los escépticos siguieron desarrollando, más tarde, este razonamiento. El objeto en cuestión se somete a una serie de determinaciones formuladas con carácter disyuntivo y contradictorias entre sí. Pero no es ésta la verdadera dialéctica, ya que el objeto no hace sino disolverse en aquellas determinaciones; y de aquí no puede sacarse aún ninguna conclusión en contra de la naturaleza del objeto mismo, a menos que se haya demostrado previamente que el objeto se halla necesariamente contenido en una de las determinaciones y que no es en y para sí.

ββ) Del mismo modo muestra Gorgias, con respecto al ser, "que necesariamente tiene que ser *uno* o *múltiple*, pero sin que pueda tampoco ser una de estas dos cosas. No puede ser uno, pues como tal tendría que ser una magnitud o continuidad, o cantidad, o un cuerpo; y todo esto no es uno, sino algo distinto, divisible". Todo uno sensible es, en realidad, necesariamente, un ser otro, un algo múltiple. "Pero si no es uno, tampoco puede ser múltiple, ya que lo múltiple no es otra cosa que varias veces uno."[28]

γ) Y tampoco pueden ambos, *el ser y el no ser, ser a un tiempo mismo*. Por tanto, si *es* lo uno como lo otro, son lo mismo y, por ende, no *es* ninguno de los dos, pues el no ser no es, con lo que deja de ser también el ser, ya que éste es idéntico a aquél. Tampoco pueden, a la inversa, ser *ambos*, ya que, siendo idénticos, yo no puedo predicarlos los dos"[29] y, por tanto, no son los dos, pues al predicar a ambos, predico cosas distintas.

Esta dialéctica, que Aristóteles *(De Xenoph.* etc., c. 5) considera también como propia y peculiar de Gorgias, encierra una verdad completa: cuando se habla del ser y del no ser, se dice también lo contrario de lo que se quiere decir. El ser y el no ser son lo mismo y, a la par, no lo son: si son lo mismo, digo "ambos", es decir, cosas distintas; si son cosas distintas, digo de ellas el mismo predicado, la diversidad. Y esta dialéctica no

[27] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 71.
[28] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 73 *s.*
[29] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 75 *s.*

debe antojársenos despreciable, como si girase en torno a vacuas abstracciones, sino que estas categorías son, de una parte, en su pureza, lo más general y aunque, de otra parte, no sean lo último e inapelable, el ser o el no ser es siempre el problema de que se trata; pero no son algo determinado, que se deslinde de un modo fijo, sino algo que se levanta. Gorgias está convencido de que se trata de momentos que tienden a desaparecer, en tanto que la representación inconsciente encierra también esta verdad, pero sin saberlo.

b) La relación entre lo que se trata de representar y la representación, la diferencia entre ésta y el ser, es un pensamiento todavía hoy corriente y usual: "Pero, aunque sea, es de un modo *incognoscible* e *impensable*, pues lo representado no es el ente", sino eso precisamente, lo representado. Si lo que me represento es blanco, me represento lo blanco; ahora bien, si lo que me represento no es el ente mismo, tanto vale decir como que no me represento lo que *es*. Pues si lo que me represento es el ente mismo, eso quiere decir que todo lo que nos representamos existe; pero, a nadie se le ocurrirá decir que por el mero hecho de que nos representemos un hombre que vuele o un coche rodando sobre el mar, estas cosas existan. Además, si lo que nos representamos es lo que es, lo que no es no nos lo representaremos, pues lo opuesto es lo que corresponde a lo opuesto. Sin embargo, nos representamos también este no ser, por ejemplo Escila y la Quimera." [30]

Gorgias sostiene, de una parte, una polémica certera contra el realismo absoluto, que, al representarse una cosa, cree poseer la cosa misma, cuando se trata, en realidad, de algo puramente relativo. Pero, por otra parte, se deja llevar al idealismo malo de los tiempos modernos, con arreglo al cual lo pensado es siempre simplemente subjetivo, es decir, no es el ente mismo, ya que el pensamiento convierte el ente en algo pensado.

c) Sobre esto descansa también, finalmente, la dialéctica de Gorgias en lo que se refiere al tercer punto: el de que el conocimiento no es comunicación de lo conocido: "Aunque pudiésemos representarnos lo que es, no podríamos *decirlo* y *comunicarlo*. Las cosas son visibles, audibles, etc., es decir, se hallan sujetas a las percepciones en general. Lo visible se comprende viéndolo, lo audible, escuchándolo, y no a la inversa; no es posible, por consiguiente, señalar lo uno por medio de

[30] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 77-80.

lo otro. Las palabras mediante las cuales podríamos expresar lo que es no son el ente; lo que se comunica no es, por tanto, el ente, sino solamente aquellas palabras." [31] De este modo, la dialéctica de Gorgias se aferra a esta distinción exactamente lo mismo que, andando el tiempo, habrá de volver a manifestarse en Kant; claro está que quien se aferre a esta distinción, jamás podrá llegar al conocimiento de lo que es.

Es evidente que esta dialéctica es insuperable para quien afirme el ente sensible como algo real. Pero su verdad no es sino el movimiento que consiste en establecerse negativamente como ente, y la unidad de esto es el pensamiento de que el ente se concibe también como lo que no es, adquiriendo, por tanto, en esta concepción, un carácter general. También puede tomarse en el sentido más riguroso que este ente no puede comunicarse, pues *este* algo especial no puede, en modo alguno, ser expresado. Por tanto, la verdad filosófica no sólo se dice como si fuese otra distinta en la conciencia sensible, sino que el ser existe tal y como la verdad filosófica lo expresa. Por tanto, también los sofistas consideraban la dialéctica, la filosofía general, como su objeto; también ellos eran pensadores profundos.

B) SÓCRATES

A este punto había llegado la conciencia en Grecia, cuando surgió en Atenas la gran figura de *Sócrates*, en quien la subjetividad del pensamiento se pone de relieve de un modo mucho más claro y más profundo. Pero Sócrates no brota como un hongo de la tierra, sino que se halla unido a su época por un determinado nexo de continuidad: no es, pues, únicamente una figura de extraordinaria importancia en la historia de la filosofía, tal vez la más interesante de cuantas forman el panorama de la filosofía antigua, sino que es, además, una personalidad que pertenece a la historia universal.

Sócrates personifica, en efecto, uno de los momentos críticos fundamentales del espíritu que vuelve sobre sí mismo, bajo la forma del pensamiento filosófico. Recapitulando brevemente el ciclo recorrido hasta aquí, vemos que los antiguos jonios pensaron, es cierto, pero sin reflexionar sobre el pensamiento o definir como pensamiento su producto. Los atomistas convierten ya la esencia objetiva en pensamientos, pero éstos, en ellos, son todavía simples abstracciones, entidades puras. Ana-

[31] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 83 *s.*

xágoras es el primero que eleva el pensamiento como tal a principio, que se manifiesta, así, como el concepto todopoderoso, como el poder negativo sobre todo lo determinado y existente. Finalmente, Protágoras proclama el pensamiento como la esencia, pero tomándolo precisamente en su movimiento, que no es sino la conciencia en que todo se disuelve, la inquietud del concepto. Sin embargo, esta inquietud es también, en sí misma, algo quieto y fijo. Ahora bien, lo que hay de fijo en el movimiento como tal es el yo, ya que los momentos del movimiento se hallan al margen de él: el yo, como lo que se conserva a sí mismo y levanta todo lo otro, es una unidad negativa, pero, precisamente por ello, individual; no es aún algo general que reflexione sobre sí mismo. En esto estriba, en efecto, el doble sentido de la dialéctica y la sofística: en que, al desaparecer lo objetivo, el significado de lo fijamente subjetivo pasa a ser o bien lo individual opuesto a lo objetivo, y con ello la arbitrariedad fortuita y sustraída a toda ley, o bien lo que hay en ello mismo de objetivo y general.

Pues bien, Sócrates proclama la esencia como el yo general, como la conciencia que descansa en sí misma; esto no es otra cosa que lo bueno como tal, libre de la realidad existente, libre de la conciencia sensible concreta de los sentimientos y las inclinaciones, libre, finalmente, del pensamiento dedicado a especular teóricamente en torno a la naturaleza, el cual, aun siendo pensamiento, conserva aún la forma del ser, en el cual yo no puedo, por tanto, estar seguro de mí mismo.

Con esto, Sócrates acepta, *en primer lugar,* la doctrina de Anaxágoras según la cual el pensamiento, la inteligencia, es lo que gobierna, *lo general que se determina a sí mismo,* pero sin que este principio revista ya, como en los sofistas, el aspecto de una cultura formal o de un filosofar abstracto. Por tanto, si también en Sócrates, como en Protágoras, la esencia es el pensamiento consciente de sí mismo en que se levanta todo lo determinado, no debe perderse de vista que Sócrates encuentra en el pensamiento, a la par, el punto fijo y quieto. Esta sustancia en y para sí y que no hace sino conservarse, aparece determinada como el fin y, más concretamente, como lo verdadero, como lo *bueno.*

A este criterio de lo general viene a añadirse, *en segundo lugar,* el de que este algo bueno que debo considerar como fin sustancial debe ser reconocido por sí mismo: aparece así, con Sócrates, la *subjetividad infinita,* la *libertad de la conciencia* de sí mismo. Esta libertad, que se cifra en el postulado de

que la conciencia, en todo lo que piense, debe hallarse sencillamente presente y cabe sí,* es postulada en nuestro tiempo en términos infinitos y de un modo puro y simple: lo sustancial, aunque eterno y en y para sí, debe ser producido también por mí; ahora bien, este algo mío no es otra cosa que la actividad formal.

El principio de Sócrates consiste, pues, en que el hombre descubra a partir de sí mismo tanto el fin de sus actos como el fin último del universo, en que llegue a través de sí mismo a la verdad. El pensamiento verdadero piensa de tal modo que su contenido no es subjetivo, sino objetivo. Pero objetividad, aquí, quiere decir generalidad en y para sí, no objetividad puramente externa. La verdad se postula, así, como un producto elaborado por medio del pensamiento, mientras que la moralidad libre y espontánea es, como hace decir Sófocles a Antígona (vs. 454-457), "la ley eterna de los dioses",

Sin que nadie pueda saber de dónde viene.

En los tiempos modernos se habla mucho del saber inmediato y de la fe, pero no debe creerse que su contenido, es decir, Dios, el bien, la justicia, etc., tenga como fuente exclusivamente los sentimientos y la imaginación, pues es, en realidad, algo puramente espiritual, es decir, un contenido procedente del pensamiento. Los animales no tienen religión, sencillamente porque sienten y no piensan; lo espiritual tiene siempre por instrumento el pensamiento y es privativo del hombre.

Sócrates da, pues, un paso extraordinariamente importante al atribuir la verdad de lo objetivo al pensamiento del sujeto, en el mismo sentido en que Protágoras dice que lo objetivo sólo existe a través de la relación con nosotros. Por eso, la guerra declarada por Sócrates y Platón contra los sofistas no podía obedecer, en modo alguno, a que aquéllos defendieran contra éstos, como creyentes de viejo cuño, la religión griega y las costumbres antiguas, por atentar contra las cuales había sido condenado ya Anaxágoras. Por el contrario. La reflexión y la tendencia a buscar en la conciencia la instancia de apelación de todas las decisiones son comunes a Sócrates y a los sofistas.

La contraposición que necesariamente tenía que plantearse entre la filosofía de Sócrates y Platón y los sofistas, que eran el exponente de la cultura filosófica general de su tiempo, era

* Hemos traducido *bei sich selbst* como "cabe sí" a fin de distinguirlo del *in sich,* tan usado por Hegel [T.].

ésta: la de que lo objetivo producido por el pensamiento es, al mismo tiempo, algo en y para sí, es decir, algo colocado por encima de todo particularismo de intereses e inclinaciones y que representa un poder sobre ellos. Por tanto, mientras que, de *una parte*, el *momento* de la libertad *subjetiva*, tal como la conciben Sócrates y Platón, consiste en llevar la conciencia dentro de sí, este retorno, por otra parte, se determina asimismo como un salir fuera de la subjetividad *especial*; lo cual lleva consigo, precisamente, el que se destierre el carácter contingente, casual, de las ocurrencias y el que el hombre tenga este "salir fuera" en el interior como lo espiritual general. Esto es, en efecto, lo verdadero, la unidad de lo subjetivo y lo objetivo en la terminología moderna; a diferencia del ideal kantiano, que no es sino un fenómeno, que no es objetivo en sí mismo.

En tercer lugar, Sócrates sólo concibe lo bueno, primordialmente, en el sentido especial de lo *práctico*, lo que, sin embargo, no es sino uno de los modos de la idea sustancial; lo general no es solamente para mí, sino que es también, como fin en y para sí, el principio de la filosofía de la naturaleza; en este elevado sentido lo entendieron, en efecto, Platón y Aristóteles. Por eso, las historias antiguas de la filosofía destacan como uno de los grandes méritos de Sócrates el haber introducido la ética como un nuevo concepto de la filosofía, que, hasta entonces, sólo se preocupaba de investigar la naturaleza: así, Diógenes Laercio (III, 56) dice que los jonios descubrieron la filosofía de la naturaleza, a la que Sócrates añadió la ética y Platón la dialéctica. Ahora bien, como la ética, precisando su contenido, es, en parte, moralidad y, en parte, *ethos*,* tenemos que la teoría socrática es, en rigor, una teoría ética, ya que en ella predomina el lado subjetivo, el lado de las intenciones, de los criterios personales, aunque se levante también en ella esta determinación del postular partiendo de sí mismo y el bien sea, en ella, lo eterno, lo que es en y para sí. La moralidad es, por el contrario, algo exento de preocupación, pues lo decisivo, en ello, es que lo bueno en y para sí se conozca y se practique. Los atenienses anteriores a Sócrates eran hombres morales, pero no éticos, pues practicaban lo que había de racional en sus relaciones sin saber que eran, en verdad, hombres buenos. El *ethos* combina la reflexión con esta moralidad, el que este modo de conducirse, y no el otro, es el bueno; esta

* V. la nota de traducción del t. I, p. 217 [T.].

diferencia ha vuelto a cobrar vida, modernamente, con la filosofía kantiana, que es ética.

Sócrates creó e hizo nacer, de este modo, la *ética*; por eso, todas las cháchara éticas y la filosofía popular de la posteridad ven en él su patrono y su santo tutelar, haciendo de Sócrates el manto para cubrir y justificar toda su falta de filosofía. El método empleado por Sócrates para filosofar tenía, necesariamente, que popularizar su figura, a lo que contribuyó, además, notablemente, su muerte, al rodear a este pensador con el halo del interés emotivo-popular que suelen dar los sufrimientos de los inocentes.

Cicerón *(Tusc. Quaest.* V, 4), quien profesa, de una parte, un pensamiento presente y, de otra parte, la conciencia de que la filosofía debe tener pretensiones muy modestas —por eso, sin duda, no supo él extraerle ningún contenido—, ensalzaba a Sócrates (con palabras frecuentemente repetidas), viendo en ello lo propio y lo más sublime de su obra, por haber hecho descender a la filosofía del cielo a la tierra, introduciéndola en las casas y en la vida cotidiana de los hombres; llevándola "a la plaza pública", para decirlo con las palabras de Diógenes Laercio (II, 24). Son expresiones en las que va implícito, cabalmente, lo que acabamos de decir.

Ahora bien, parece como si la mejor y verdadera filosofía fuese, a juzgar por estas palabras, una especie de pensamiento casero, una filosofía doméstica, digámoslo así, ajustada a la manera corriente de pensar del hombre y en la que vemos a los amigos y a los fieles persuadirse en lo tocante a la honestidad, etc., y acerca de lo que es posible conocer sobre la tierra, sin haber ahondado para nada en las profundidades del cielo —o, mejor dicho, en las profundidades de la conciencia—. Y esto es, sin embargo, según el modo de ver de los autores citados, lo que Sócrates fué el primero en atreverse a hacer. No le fué dado tampoco penetrar previamente con el pensamiento en todas las especulaciones de la filosofía de su época, para poder descender en la filosofía práctica al interior del pensamiento. En esto reside lo general del principio.

Esta interesante manifestación es la que vamos a estudiar ahora de cerca, exponiendo ante todo la *vida* de Sócrates, si bien, en realidad, ésta aparece de suyo entrelazada con el interés que para él tiene la filosofía, por lo que su destino forma una unidad con su principio.

Examinemos, por lo pronto, el *comienzo* de la historia de su vida. Sócrates, que nació en el cuarto año de la 77ª Olim-

píada (469 a. c.), era hijo de Sofronisco, escultor, y de Fenarete, comadrona. Su padre le educó en el arte de la escultura, y se dice que Sócrates llegó a ser un escultor bastante diestro, atribuyéndosele más tarde unas estatuas que representaban a las Gracias vestidas y que adornaban la Acrópolis de Atenas. Pero este arte no llenaba sus aspiraciones; sentía una gran pasión por la filosofía y un amor muy grande por las investigaciones científicas. Veía en la práctica de su arte simplemente el medio para ganarse el sustento, lo estrictamente indispensable para vivir y poder dedicarse, así, al estudio de las ciencias. Cuéntase que un ateniense llamado Critón le ayudó a sufragar los gastos para que pudiera ser iniciado por los maestros en todas las artes.

Además de ejercer su arte como escultor y, principalmente, después de terminar sus horas de trabajo, se entregaba a la lectura de todas las obras de los filósofos antiguos que podía conseguir. Oyó, además, las lecciones de Anaxágoras y, al ser expulsado este filósofo de Atenas (cuando Sócrates tenía, sobre poco más o menos, 37 años), las de Arquelao, a quien se consideraba como continuador de Anaxágoras; aparte de las de algunos sofistas famosos dedicados a otras ciencias, entre ellas las de Pródico, famoso maestro de elocuencia, de quien Sócrates habla con gran afecto en Jenofonte (*Memorab.* II, cap. 1, §§ 21, 34), y de las de otros maestros de música, poesía, etc. Sócrates estaba considerado, en general, como hombre dotado de una vasta y multiforme cultura, versado en todas las materias que por aquel entonces se consideraba necesario conocer.[32]

Otras circunstancias de su vida que interesa conocer son las siguientes. Sócrates cumplió, en su juventud, el deber que, como ciudadano ateniense, tenía de defender a su patria con las armas en la mano; tomó parte en tres campañas de la guerra del Peloponeso, que coincidió con los años de sus deberes militares. Esta guerra del Peloponeso fué decisiva para la disolución de la vida de Grecia, ya que preparó este proceso histórico; lo que en este proceso se manifiesta en el terreno político es lo mismo que, desde el punto de vista filosófico, se revela en la conciencia pensante de Sócrates.

En estas campañas, no sólo adquirió la fama de guerrero valeroso, sino algo más importante y que estaba considerado como lo más hermoso de todo: el mérito de haber salvado la

[32] Diógenes Laercio, II, 44 (cfr. Menag. *ad. h. l.*); 18-20, 22.

vida a otros ciudadanos. En la primera campaña, asistió al largo y difícil sitio de la plaza de Potidea, en Tracia. A su lado se hallaba ya Alcibíades, quien en el *Banquete* de Platón (pp. 219-222 ed. Steph., pp. 461-466 ed. Bekk.) hace el elogio de Sócrates, diciendo que soportaba sin alterarse, con ánimo sereno e inalterable estado físico, todas las calamidades, el hambre y la sed, el calor y el frío. En uno de los combates de esta campaña, vió cómo Alcibíades caía herido, lo levantó del suelo y, abriéndose paso por entre los enemigos que le cercaban, le salvó la vida y rescató sus armas. Los generales recompensaron su hazaña con una corona, que era el premio de los valientes; pero Sócrates se negó a recibirla, gestionando y consiguiendo que le fuese otorgada a Alcibíades. Se refiere que, en esta misma campaña, se quedó todo un día y la noche siguiente inmóvil en un sitio, abstraído en sus profundas reflexiones, hasta que vino el sol de la mañana siguiente a sacarle de su arrobamiento, estado en que, sin duda, debió de verse sumido con cierta frecuencia. Era una especie de estado cataléptico, que guarda cierta afinidad con el sonambulismo magnético y en el que la conciencia sensible de Sócrates desaparecía por completo.

En esta inhibición física en que el yo interior abstracto se abstrae del ser corporal concreto del individuo vemos, traducida en una forma externa, la prueba de cuán profundamente había llegado a calar en este hombre el espíritu. Vemos en él la interiorización de la conciencia, que en Sócrates cobra por primera vez existencia antropológica y que más adelante se convertirá en algo común y corriente.

Otra de las campañas en que Sócrates tomó parte fué en Beocia, cerca de Delio, una pequeña fortificación defendida por los atenienses, cerca del mar, donde se dió un combate de fortuna adversa para ellos, aunque de poca importancia. Aquí, salvó Sócrates a otro de sus favoritos, a Jenofonte; en la retirada, lo vió en tierra, herido, después de haber perdido su caballo. Sócrates lo levantó, echó su cuerpo al hombro y lo puso a salvo, a la par que se defendía y defendía al herido contra el asedio del enemigo con la mayor serenidad y mesura. La tercera campaña de Sócrates, finalmente, tuvo por escenario las tierras cercanas a Anfípolis, en Edonis, cerca del golfo de Estrimón.[33]

Sócrates desempeñó, además, en diversas circunstancias,

[33] Diógenes Laercio, II, 22 *s.*; Platón, *Apología*, p. 28 (p. 113).

cargos políticos dentro de su Estado. En la época en que la anterior constitución democrática de Atenas fué derogada por los lacedemonios, quienes instauraron un régimen aristocrático e incluso tiránico, en el que ellos mismos, los espartanos, ocupaban una serie de puestos al frente del gobierno, Sócrates fué elegido para formar parte del consejo llamado a sustituir al pueblo como un cuerpo representativo. En este puesto, se distinguió por su firmeza inconmovible contra la voluntad de los Treinta Tiranos, la misma de que antes había dado pruebas contra la voluntad del pueblo, defendiendo siempre tenazmente lo que creía justo. Sócrates formaba parte del tribunal que condenó a muerte a los diez generales que habían dirigido como almirantes la batalla de las Arginusas porque, aun habiendo ganado la batalla, no habían sido capaces de rescatar los cuerpos de los muertos arrastrados por las olas de un furioso temporal para darles sepultura en las playas, ni habían cumplido tampoco con su deber de erigir los obligados trofeos; es decir, en realidad, porque no habían sabido afirmar el campo de batalla, por lo que, en vez de vencedores parecían haber salido vencidos de aquel encuentro. Sócrates fué el único que votó en contra de este fallo, declarándose así más enérgicamente en contra del pueblo democrático que en contra de los príncipes.[34] Hoy en día, quien se atreva a decir algo en contra del pueblo, sale mal parado. "El pueblo descuella en lo que se refiere a la inteligencia, lo comprende todo y sus intenciones son excelentes." Y huelga decir que los príncipes, los gobiernos, los ministros, "no comprenden nada y que sus designios son siempre malos".

Pero, al lado de estas relaciones más bien fortuitas con el Estado, en las que Sócrates sólo entraba porque se creía obligado a ello por sus deberes generales como ciudadano, pero sin hacer de los asuntos del Estado su verdadera ocupación principal ni pugnar por colocarse a la cabeza de los negocios públicos, la verdadera actividad de su vida era el entretenerse en filosofar desde el punto de vista ético con todo aquel que le saliera al paso. Su filosofía, como aquella que sitúa la esencia en la conciencia como un algo general, no es, en realidad, una verdadera filosofía especulativa, sino una acción individual; sin embargo, proponíase como meta, evidentemente, llegar a instituirla como una acción de validez general.

[34] Diógenes Laercio, II, 24; Jenofonte, *Memorabilia,* I. cap. 1, § 18; Platón, *Apología,* p. 32 (pp. 120-122); *Cartas,* VII, pp. 324 s. (p. 429).

Por eso, es necesario hablar del ser propio e individual de este filósofo, de su *carácter* absolutamente noble, el cual aparece ante nosotros rodeado de toda una serie de virtudes que adornan la vida del hombre particular; además, estas virtudes de Sócrates deben ser consideradas, en rigor, como virtudes convertidas en otros tantos hábitos por obra de su propia voluntad. Hay que advertir, a propósito de esto, que estas cualidades a que nos referimos tenían entre los antiguos, en general, un carácter de virtudes más marcado que hoy, entre nosotros, ya que entonces, en las costumbres generales de aquel tiempo, la individualidad se confiaba a sí misma como la forma de lo general, lo que hacía que las virtudes estuviesen consideradas más bien como actos de la voluntad individual, es decir, como algo propio y peculiar; en cambio, entre nosotros no se ve ya tanto, en las virtudes, méritos atribuíbles al individuo o actos peculiares de la voluntad individual. Nosotros estamos habituados a considerarlas más bien como algo existente, como deberes, ya que tenemos una mayor conciencia de lo general, tendiendo a ver incluso en lo puramente individual, en la propia conciencia interior, la proyección de una esencia y un deber.

Por eso, nosotros propendemos a ver en las virtudes, como realmente lo son hoy, más bien aspectos de las dotes o el temperamento del hombre o a cubrirlas con la forma de lo general y lo necesario; en Sócrates, en cambio, *no* presentan la forma de las buenas costumbres, del temperamento del hombre o de una necesidad cualquiera, sino la forma de una determinación independiente. Sabido es que la fisonomía de Sócrates indicaba un temperamento dominado por las pasiones feas y bajas, que su espíritu supo refrenar y gobernar, como él mismo nos dice en alguna parte.

Sócrates vivió entre sus conciudadanos y se alza ante nosotros como una de aquellas naturalezas *plásticas* hechas de una pieza que estamos acostumbrados a ver en esta época, como una obra de arte clásico perfecto que fué elevándose por su propio esfuerzo hasta esta altura. Tales individuos no son hechos, sino que van formándose por sí mismos hasta convertirse en lo que son; llegan a ser lo que se proponen ser y se mantienen fieles a ese ideal de vida. El aspecto más notable de la verdadera obra de arte consiste en que hace brotar una idea cualquiera, que representa un carácter, de tal modo que cada uno de sus rasgos se halla determinado por él; y esto es precisamente lo que hace que la obra de arte viva y sea, al

propio tiempo, bella, ya que la suprema belleza consiste precisamente en el más perfecto y acabado desarrollo de todos los aspectos de la individualidad con arreglo a un principio interior.

Obras de arte, así entendidas, lo eran también los grandes hombres de esta época. Entre los estadistas, el individuo más descollante como obra plástica es Pericles; en torno a él brillan como estrellas las figuras de Sófocles, Tucídides, Sócrates y otros, cuyas individualidades se destacan como existencias peculiares dotadas de un carácter muy acusado, que es el rasgo dominante de su naturaleza y el principio que informa su existencia toda. Pericles vivió consagrado por entero a la finalidad de ser un estadista; Plutarco *(In Pericle*, caps. 5, 7) cuenta de él que, desde el instante en que se dedicó a los asuntos públicos, no volvió a verse la sonrisa en su rostro ni asistió a un solo banquete.

También Sócrates, por medio de su arte y de la fuerza de una voluntad consciente de sí misma, supo desarrollar uno de estos caracteres hechos de una pieza y convertir esta habilidad en misión de su vida. Y, gracias a su principio, llegó a alcanzar la gran influencia que sigue siendo tan profunda, aún hoy, en los campos de la religión, la ciencia y el derecho, ya que es a partir de él cuando el genio de la convicción interior pasa a ser el fundamento primordial de la vida del hombre. Y, como este principio brotó, en realidad, de la fuerza plástica de su carácter, no podemos estar de acuerdo con lo que dice Tennemann (t. II, p. 26), al lamentar "que sepamos, evidentemente, *lo que* Sócrates era, pero no *cómo* llegó a serlo".

Sócrates era un prototipo piadoso y sereno de *virtudes* éticas: de sabiduría, de modestia, de abstinencia, de moderación, de justicia, de valentía, de inflexibilidad, de firme rectitud frente a los tiranos y al pueblo; la codicia y el afán de mando hallábanse alejados por igual de su espíritu. Su indiferencia ante el dinero es su decisión propia, pues con arreglo a las costumbres de su tiempo podía perfectamente haber vivido de las enseñanzas que daba a la juventud, como lo hacían los demás maestros. Por otra parte, esta fuente de ingresos respondía a la libre opción y no era, como lo es entre nosotros, algo instituído; es decir, que quien se negaba a recibir dinero por sus enseñanzas no infringía una costumbre ni se exponía, por tanto, al peligro de que se pensara que trataba de destacarse, haciéndose con ello más merecedor de censura que de elogio; aún no se había hecho el Estado cargo de esto, y sólo

a partir de los emperadores romanos existieron escuelas con profesores retribuídos por la administración pública.

La moderación de que Sócrates da pruebas en su vida es, asimismo, una fuerza de la conciencia, pero no como un principio convencional, sino como una tendencia a ajustarse a las circunstancias. En sociedad, este hombre tan sencillo era un hombre que sabía vivir. En una escena muy característica del *Banquete*, pinta Platón la moderación socrática en lo referente al vino; en ello tenemos una excelente ilustración de lo que Sócrates entendía por virtud.

Alcibíades se presenta, ya no muy sobrio, a un convivio organizado por Agatón para celebrar una victoria lograda el día anterior por una comedia suya, en las fiestas. Como quiera que los comensales, entre los que se hallaba Sócrates, hubiesen ya bebido mucho el primer día del simposio, acuerdan que en esta noche, faltando a la costumbre de los banquetes griegos, se moderarían en el beber. Alcibíades, dándose cuenta de que estaba entre gentes sobrias y que el ambiente no era muy propicio a romper la sobriedad, se convierte en rey del convivio y va pasando la copa a los comensales, para ver si consigue ponerlos a su altura. Pero, al llegar a Sócrates, dice que con él no conseguirá nada, pues este hombre, por mucho que beba, no llega a perder jamás el dominio sobre su espíritu. Platón, en este mismo diálogo, pone en boca del personaje que relata los discursos del banquete la noticia de que se quedó, por fin, dormido con otros sobre los cojines; por la mañana, al despertarse, vió a Sócrates con la copa en la mano, hablando con Aristófanes y Agatón de lo cómico y lo trágico y discutiendo si una misma persona podía o no ser autor de tragedias y de comedias; terminada la fiesta, se presentó a la hora de costumbre en los lugares públicos y en los gimnasios, como si nada hubiese sucedido, entregándose como de ordinario y durante todo el día a sus afanes cotidianos.[35] No se revela aquí una moderación que consiste en abstenerse de todo lo que sea disfrute, una sobriedad y una castidad intencionadas, sino una fuerza de conciencia y de voluntad que sabe mantenerse indemne en medio de los excesos físicos. Basta con lo dicho para comprender que no hay que representarse a Sócrates en modo alguno a la manera de las letanías de las virtudes morales.

Su conducta para con otros no sólo era la de un hombre justo, verdadero, sincero, suave y honrado, sino que brilla en

[35] Platón, *Banquete*, pp. 212, 176, 213 *s.*, 223 (pp. 447, 376-378, 449 *s.*, 468 *s.*).

él, además, un ejemplo de la más delicada *urbanidad ática*, es decir, de maestría de movimientos en medio de las circunstancias más difíciles, de elocuencia sincera y mesurada, de tendencia a la generalidad interior, pero sin perder nunca el contacto certero y vivo con los individuos y la situación concreta: el trato de un hombre extraordinariamente culto, que en sus relaciones con los demás jamás interpone lo suyo propio y rehuye cuidadosamente cuanto repela. Por eso, los diálogos socráticos de Jenofonte y, sobre todo, los de Platón figuran, sin disputa, entre los más altos modelos de esta forma tan fina y delicada de cultura social.

La *filosofía* de Sócrates no representa ninguna evasión de la existencia y del presente a las libres y puras regiones del pensamiento, sino que forma una unidad hecha de una pieza con su vida, razón por la cual no se desarrolla en forma de sistema. Y el modo de su filosofar, que aparece como un retiro de los negocios de la realidad, como en Platón, presenta, sin embargo, en sí mismo, esta conexión con la vida ordinaria. El negocio primordial de Sócrates era, en efecto, su enseñanza filosófica o, por mejor decir, su vida y su trato filosóficos (pues no se trataba, en rigor, de algo que pudiera llamarse enseñanza) con cualquiera, trato que se asemejaba, en lo exterior, a la vida de los atenienses todos, quienes pasaban la mayor parte del día, sin tener ninguna verdadera ocupación, entregados a una completa ociosidad en la plaza pública o en los gimnasios de la ciudad, dedicados a sus ejercicios físicos y, sobre todo, charlando y divagando.

Esta clase de trato social sólo era posible gracias a las características especiales de la vida de Atenas, en que la mayoría de los trabajos que hoy realiza un ciudadano libre de cualquier país —aun un republicano libre o un súbdito libre— eran efectuados entonces por mano de esclavos, ya que se consideraban como indignos de los hombres libres. Es cierto que también los ciudadanos libres de Atenas podían ser artesanos, pero estos artesanos disponían de esclavos para que trabajasen, como un maestro dispone hoy de oficiales.

La vida ociosa que llevaban aquellos atenienses no encajaría hoy en nuestras costumbres. Sócrates se pasaba la vida deambulando por las calles y por la plaza pública y platicando sin cesar sobre sus concepciones éticas.[36] Vivía, pues, entregado a su preocupación peculiar, a lo que, en términos genera-

[36] Jenofonte, *Memorabilia*, I, cap. 1, § 10.

les, podría llamarse moralizar. No era, sin embargo, la suya, una obra de moralización adusta y sombría, en forma de sermones, exhortaciones y enseñanzas de cátedra. Estos métodos habrían estado fuera de su sitio entre atenienses, no habrían encajado en la urbanidad ática, por no tratarse de relaciones racionales mutuas y libres. Sócrates entraba en coloquios con todo el mundo, cualesquiera que fuesen sus concepciones, sin faltar nunca a aquella urbanidad ática, que, sin arrogarse ninguna clase de pretensiones, sin tratar de aleccionar a nadie ni de imponer su superioridad a otros, sabe respetar todos los derechos propios de la libertad y honrar a ésta, descartando cuanto pueda parecer tosco y duro.

1. El método socrático

En estas conversaciones llama la atención el modo de filosofar empleado por Sócrates y que se conoce por el nombre de *método socrático*, método que debiera ser, por su naturaleza, dialéctico y del que diremos algo aquí, antes de referirnos a su contenido. La manera empleada por Sócrates no tiene nada de amañado; en cambio, los diálogos compuestos en este mismo estilo por los autores modernos resultan necesariamente aburridos y pesados, precisamente porque no hay ninguna necesidad interna que justifique esta forma literaria.

El principio en que se inspiraba la manera de filosofar de Sócrates coincide plenamente con el método mismo como tal, el cual, en rigor, no puede llamarse tal método, sino que es, en realidad, un modo de filosofar totalmente idéntico a la obra peculiar de moralización emprendida por Sócrates. El contenido principal de estos diálogos consiste, en efecto, en reconocer la bueno como lo absoluto, y además en relación, especialmente, con los actos del hombre. Sócrates coloca tan alto este aspecto del problema, que deja él mismo a un lado, o incita a otros a hacerlo, aquellas ciencias que se consagran a investigar lo general en la naturaleza, en el espíritu, etc.[37]

Puede, pues, afirmarse que, en lo que al contenido se refiere, la filosofía de Sócrates tenía una orientación totalmente práctica. También el método socrático, que constituye el aspecto fundamental de ella, se caracterizaba, sobre todo, por inducir a todo el mundo a meditar acerca de sus deberes en relación con lo que fuese, tomando pie de un motivo fortuito

[37] Jenofonte, *Memorabilia*, I, cap. 1, §§ 11-16; Aristóteles, *Metafísica*, I, 6.

cualquiera o del que el propio Sócrates buscase. Hablando en sus talleres con el sastre y el zapatero, con jóvenes y viejos, sofistas, hombres de Estado y ciudadanos de todas clases, sabía enderezar siempre la conversación hacia el fin que le interesaba, pero partiendo de los intereses de sus interlocutores, de sus intereses domésticos o cotidianos, de la educación de sus hijos o de los intereses del saber, de la verdad, etc.

En seguida, conducía a su interlocutor del caso episódico o concreto al pensamiento en torno a lo general, a lo verdadero y lo bello válido en y para sí, procurando hacer nacer en todos, mediante su propio pensamiento, la convicción y la conciencia de lo que en cada caso debiera considerarse como lo justo. Este método presenta, como se ve, primordialmente, dos aspectos: *de una parte,* desarrolla lo general partiendo del caso concreto y alumbra, de este modo, el concepto que late en el fondo de toda conciencia;[38] *de otra parte,* desintegra las determinaciones generales fijas de la representación o el pensamiento incorporadas directamente a la conciencia, para embrollarse a través de ellos y de lo concreto.

a) Si pasamos de estas determinaciones generales del método socrático a las características específicas de este método, vemos que consiste, en *primer* lugar, en infundir a los hombres desconfianza con respecto a las premisas de que parten, después de haber hecho vacilar su fe, empujándolos a buscar lo que es dentro de ellos mismos. Bien porque trate de desacreditar las maneras de los sofistas, bien porque aspire a provocar en los jóvenes que a él se acercan la necesidad, el afán de conocimiento y el pensamiento independiente, lo cierto es que empieza siempre haciendo suyas las concepciones corrientes que aquéllos reputan por verdaderas. Pero, para obligar a los otros a exponerlas, finge ignorarlas; dándose aires de inocencia, formula preguntas a sus interlocutores, como si quisiera aprender de ellos, cuando en realidad trata de escrutarlos.

Es ésta la famosa *ironía socrática,* que no es sino un modo especial de comportarse en el trato de persona a persona, es decir, una forma subjetiva de la dialéctica únicamente, en tanto que la verdadera dialéctica versa siempre sobre los fundamentos de la cosa misma. Lo que con ello se propone Sócrates es, sencillamente, que los demás, al exponer sus principios, le den pie para ir desarrollando a la luz de cada tesis sentada por ellos la tesis contraria, como consecuencia implícita en aquélla

38 Aristóteles, *Metafísica,* XIII, 4.

o como una conclusión a que puede llegarse, partiendo de la propia conciencia y sin pronunciarse directamente contra la tesis en cuestión. A veces, desarrolla también la conclusión contraria, partiendo de un caso concreto. Pero, como esta conclusión contraria está considerada por los hombres como un principio igualmente firme, los obliga a reconocer que incurren en contradicción.

De este modo, Sócrates enseña a aquellos con quienes dialoga *a darse cuenta de que no saben nada;* más aún, él mismo dice que no sabe nada de nada y que no se propone, por tanto, enseñar nada. Y puede afirmarse, en verdad, que Sócrates no sabía nada, pues no llegó ni siquiera a desarrollar sistemáticamente una filosofía. Tenía plena conciencia de ello, y jamás se propuso como finalidad llegar a tener una ciencia.

Ahora bien, esta ironía socrática parece ser, de una parte, algo falso. Sin embargo, cuando se trata de problemas que encierran un interés general y se habla de ellos en un sentido y en otro, se da constantemente el caso de que no se sepa qué es lo que piensa el otro. Todo individuo posee, en rigor, ciertas palabras finales cuyo conocimiento mutuo da por supuesto. Ahora bien, para llegar a ver claro es necesario, precisamente, investigar estas premisas de las que se parte. Así, por ejemplo, cuando en los tiempos modernos se discute en torno a la fe y a la razón, como los intereses del espíritu que al presente nos preocupan, tal parece como si todo el mundo partiera del supuesto de que sabe lo que es la razón, etc., reputándose como una descortesía exigir que el otro explique qué entiende por eso, en vez de darlo por sabido. Hace diez años,[39] un famoso teólogo sentó noventa tesis sobre la razón, tesis que encierran problemas muy interesantes, pero que no han dado resultado alguno, a pesar de haberse discutido mucho en torno a ellas, ya que, mientras el uno se situaba en el punto de vista de la fe, el otro argumentaba desde el punto de vista de la razón, y cada cual se mantenía aferrado a su criterio propio, sin que fuese posible saber qué era lo que entendían el uno por fe y el otro por razón.

Por consiguiente, el único camino por el que puede llegarse a un acuerdo es, precisamente, el pararse a explicar lo que se da por supuesto como ya conocido, sin que en realidad lo sea. Pues bien, si la fe y el conocimiento son, evidentemente, cosas distintas entre sí, por lo menos a primera vista, no cabe

[39] Tomado del curso explicado por Hegel en el semestre de invierno de 1825 a 1826 [M.].

duda de que la indicación de sus determinaciones conceptuales señala, al mismo tiempo, lo que tienen de común. Y esto y solamente esto es lo que hace que no sean estériles semejantes problemas y los esfuerzos que en torno a ellos se realizan; de otro modo, podríamos pasarnos años y años hablando y discutiendo sin avanzar un solo paso. Cuando decimos que sabemos lo que es la razón o lo que es la fe, no hacemos sino formular representaciones abstractas; para que se conviertan en concretas, es necesario que las expliquemos, es decir, que partamos precisamente del supuesto de que no sabemos lo que en realidad son. La ironía socrática encierra, pues, un factor de verdad, en cuanto que tiende a hacer concretas las representaciones puramente abstractas y a impulsar su desarrollo; pues de lo que se trata es, pura y simplemente, de hacer que el concepto se revele a la conciencia.

En estos últimos tiempos, se ha hablado mucho de la ironía socrática, la cual, como toda dialéctica, hace valer lo que se da directamente por supuesto, pero solamente para hacer que se desarrolle, partiendo de aquí, la desintegración interior; esta ironía podría ser calificada como la ironía general del mundo. Sin embargo, se ha tratado de convertir esta ironía de Sócrates en algo completamente distinto, extendiéndola hasta convertirla en un principio general: se trata de ver en ella, en efecto, algo así como la suprema modalidad de comportamiento del espíritu, como algo divino.

El primero que ha formulado estos pensamientos ha sido Friedrich von Schlegel, y Ast no hace sino repetirlos, al decir: "Los diálogos socráticos están animados, como por una vida interior e inescrutable, por el más vivo amor hacia cuanto hay de bello en la idea y en la vida". Aquella vida interior es, para quienes así piensan, la ironía. Semejante ironía no pasa de ser un giro tomado de la filosofía fichteana y un punto esencial para llegar a comprender los conceptos de los tiempos más modernos. Es la actitud de la conciencia subjetiva que cree estar al cabo de todas las cosas, y dice: "Por medio de mi pensamiento propio podría acabar con todas las determinaciones del derecho, la moralidad, el bien, etc., ya que soy, sencillamente, dueña y señora de todas ellas; sé que si reputo algo por bueno, puedo invertir la relación en cuanto se me antoje, ya que ante mí sólo prevalece como verdadero aquello que me plazca."

La ironía, así concebida, consiste en jugar con todo y puede convertirlo todo en mera apariencia; esta subjetividad no toma

nada en serio, pues su propia seriedad acaba tornándose broma, y toda verdad, por alta y divina que sea, se reduce a la postre, ante ella, a la vulgaridad y a la nada.

Forma parte también de la ironía aquel humorismo griego que anima los poemas homéricos, en los que vemos al Amor desafiar el poder de Zeus o burlarse de Marte, en los que Vulcano, cojeando, sirve vino a los dioses, en los que no cesan las sonoras risas de los dioses inmortales y Juno abofetea a Diana. La ironía brilla también en los sacrificios de los antiguos a los dioses, en los que los mejores bocados se destinaban a los hombres; en el dolor que sonríe; en la alegría exaltada hasta las lágrimas; en la risa sardónica de Mefistófeles; y, en general, en todo lo que sea pasar de un extremo a otro, de lo sublime a lo ridículo, como cuando, el domingo por la mañana vemos a las gentes devotas humillarse sobre el polvo, darse de golpes en el pecho y hacer penitencia humildemente, y por la noche atiborrarse comiendo y bebiendo y entregarse a toda suerte de placeres, como si quisieran restaurar su amor propio destrozado por aquella humillación. La hipocresía guarda cierta relación con esto; es la mayor de las ironías.

Se presenta, falsamente, a Sócrates y Platón como los autores de esta clase de ironía, de la que se nos asegura que es "la vida más interior y más profunda", si bien es cierto que aquellos pensadores profesaban el momento de la subjetividad. El hacer valer esta clase de ironía le estaba reservado a nuestro tiempo. Esta "vida interior y profunda" de que nos habla Ast no es, en rigor, otra cosa que la arbitrariedad subjetiva, esta divinidad interior que se cree por encima de todo. Se trata de presentar como lo divino una actitud puramente negativa, la intuición de la vanidad de todo, en medio de la cual sólo prevalece mi vanidad.

Es posible que el convertir en criterio supremo la conciencia de la nulidad de todo encierre una vida profunda; pero esta profundidad no es, en todo caso, sino la profundidad del vacío, tal como se nos revela, por ejemplo, en la comedia antigua de Aristófanes. Esta ironía de nuestro tiempo nada tiene que ver con la ironía socrática, que, al igual que la platónica, tiene un alcance o un sentido limitado. La ironía *concreta* de Sócrates es más bien una manera o un recurso de la conversación, a que se recurre para animarla un poco, y no una risa sardónica ni la hipocresía de quien se burla de la idea o la toma a broma. Su ironía *trágica* es el reverso de sus reflexiones subjetivas frente a la moralidad existente: no la conciencia

propia del hombre que se cree por encima de ella, sino el fin inocente de quien se propone llegar, a través del pensamiento, al bien *verdadero,* a la idea general.

b) El *segundo* aspecto del método socrático es lo que el propio Sócrates llama su *arte de comadrón,* heredado, según él, de su madre:[40] el arte de ayudar al alumbramiento de los pensamientos contenidos ya de suyo en la conciencia de cada cual, poniendo de manifiesto en la conciencia concreta y no reflexiva la generalidad de lo concreto o en lo sentado de un modo general lo contrario, ya implícito en ello. Sócrates logra esta finalidad preguntando, razón por la cual se ha dado el nombre de método socrático a esta combinación de *preguntas* y *respuestas.* Sin embargo, en este método se contiene más de lo que las preguntas y las respuestas llevan consigo. En efecto, la respuesta parece ser algo casual con respecto al fin que la pregunta se propone, mientras que en los diálogos impresos las respuestas son siempre las que el autor quiere dar; pero una cosa es eso y otra muy distinta que en la realidad se encuentren gentes que contesten así.

Los personajes encargados de formular las respuestas en los diálogos de Sócrates son semejantes a títeres, ya que sólo contestan a aquellas preguntas formuladas de tal modo que facilitan notablemente la respuesta y excluyen toda arbitrariedad propia. A este estilo artificial, con el que nos encontramos en las representaciones socráticas de Platón y Jenofonte, se opone especialmente el hecho de que el interlocutor no conteste en el mismo sentido en que el indagador pregunta; en Sócrates, por el contrario, la respuesta hace honor al sentido que el inquiridor pone en la pregunta. El recurso de aducir un punto de vista distinto para hacer comprender el propio corresponde, evidentemente, al espíritu de una conversación animada; pero este pugilato queda descartado de esta manera socrática de contestar, en la que lo fundamental es no apartarse del tema. El afán de tener razón por encima de todo, el empeño de brillar en la conversión, la tendencia a darla por terminada cuando se advierte que sale uno mal parado o queda perplejo o a desviarse del tema por medio de bromas o con aire despectivo: son todos recursos que no tienen cabida aquí; no están admitidos por las buenas costumbres y, sobre todo, no encajan con los métodos de un coloquio socrático. Por eso no hay que maravillarse cuando se ve, en estos

40 Platón, *Teetetes,* p. 210 (p. 322).

diálogos, cómo la persona interrogada contesta con toda precisión en el mismo sentido en que se le pregunta; no ocurre como en los mejores diálogos modernos, en los que se mezcla siempre la arbitrariedad de lo fortuito.

Pero esta distinción afecta solamente a lo exterior, a lo formal. Lo fundamental, en lo que Sócrates trata de penetrar con sus preguntas, para poner de manifiesto ante la conciencia lo bueno y lo justo en su forma general, consiste en lo siguiente. Partiendo de lo que existe ya en nuestra conciencia de un modo espontáneo, no trata de desarrollarlo por la vía puramente lógica, mediante deducciones, pruebas o consecuencias derivadas a través de conceptos. Lo que hace es analizar este algo concreto tal como se ofrece en la conciencia natural sin necesidad de recurrir al pensamiento, de tal modo que, eliminando lo concreto, cobre conciencia lo que en ello se contiene de general, como tal.

Este procedimiento es el que siguen también, con frecuencia, los diálogos platónicos, que revelan en esto una gran habilidad. Es el mismo procedimiento por medio del cual se forma en todo hombre la conciencia de lo general: es la formación de la conciencia de sí mismo o el proceso de desarrollo de la razón. El niño, el hombre inculto, no formado, vive en una serie de representaciones concretas, sueltas; en cambio, para el adulto y el hombre que se forma y cultiva, al replegarse en sí mismo como ser pensante, la reflexión tiende a lo general y a la fijación de ello, y la libertad con que antes se movía en representaciones concretas es la misma que ejercita ahora para moverse en abstracciones y pensamientos.

Este proceso de desarrollo de lo general partiendo de lo particular se proyecta ante nosotros con gran prolijidad e ilustrado por multitud de ejemplos. Para nosotros, que estamos acostumbrados a representarnos lo abstracto y que desde la temprana juventud nos educamos en torno a principios generales, el método socrático de la llamada condescendencia, con su locuacidad, resulta a menudo cansado, aburrido y tedioso. Vemos inmediatamente, no pocas veces, lo que hay de general en el caso concreto, sencillamente porque nuestra reflexión está ya habituada a lo general; no necesitamos pasar por ese largo y fatigoso proceso de eliminación, ni tampoco que —como hace Sócrates para llegar a la abstracción y situar ésta ante la conciencia— se haga desfilar ante nosotros, como camino para fijar lo general, una larga serie de ejemplos, a través

de los cuales la repetición hace nacer la firmeza subjetiva de la abstracción.

c) La *consecuencia* inmediata de este método puede consistir en que la conciencia se *asombre* de encontrar implícito en lo conocido lo que para nada buscaba en ello. Si reflexionamos, por ejemplo, sobre la representación del devenir conocida de cualquiera, vemos que lo que *deviene* no *es* y que, sin embargo, también *es*: es la identidad del ser y el no ser, y puede chocarnos el que en una representación tan simple como ésta se encierre una diferencia tan enorme.

El *resultado* de todo esto es, en parte, un resultado totalmente *formal* y *negativo*, que consiste en llevar a los interlocutores de Sócrates al convencimiento de que, creyendo conocer perfectamente el objeto de que se trata, tienen que llegar a la conclusión de que "lo que sabían ha sido refutado". Pero Sócrates seguía preguntando, al mismo tiempo, movido por el propósito de llevar al interlocutor a concesiones que encerrasen el punto de vista opuesto al que les había servido de punto de partida. El contenido de la mayor parte de los diálogos socráticos está formado, en efecto, por las contradicciones que surgen al tratar los interlocutores de armonizar sus maneras de ver; su tendencia principal consistía, por tanto, en sobreponerse a la *perplejidad* y a la *confusión* de la conciencia.

Por eso Sócrates trata de hacer que sus interlocutores se *avergüencen* y comprendan que lo que tenían por verdadero no es aún la verdad; esto les hace sentir la necesidad de esforzarse más seriamente en llegar al verdadero conocimiento. Ejemplos de esto los encontramos, entre otros diálogos, en el *Menón* platónico (pp. 71-80 ed. Steph.; pp. 327-346 ed. Bekk.).

Sócrates pregunta a su interlocutor: "Dime, por los dioses, qué es la virtud." Menón, en su respuesta, entra inmediatamente en distinciones: "La virtud, en el hombre, es el ser diestro para los negocios del Estado, ayudando a los amigos y perjudicando a los enemigos; en la mujer, el saber regentar su casa; no es la misma la virtud del niño que la del joven, ni ésta y la del viejo", etc. Sócrates se enzarza con él: no es por eso, le dice, por lo que pregunta, sino por la virtud general, la que abarca y comprende todas las demás. Menón: "Ésta consiste en estar por encima de otros y mandar sobre ellos." Sócrates acude en seguida a un ejemplo: la virtud del niño o la del esclavo, dice, no consiste precisamente en mandar. Menón replica que no sabe qué sea, en rigor, lo general de todas las virtudes. Sócrates afirma que ocurre con

esto como con la figura, que abarca lo que es común a lo redondo, a lo cuadrado, etc. Después de esto, viene una digresión. Menón: "La virtud consiste en poder obtener los bienes que se apetece." Sócrates objeta que es una redundancia decir "bienes", ya que nadie apetece lo que sabe que es un mal; y añade que los bienes deben adquirirse de un modo justo. Sócrates confunde, de este modo, a Menón, demostrándose que las ideas de éste son falsas.

Menón dice, más adelante: "Antes de conocerte, me habían dicho que tú mismo estabas en dudas (ἀπορεῖς) y que inducías a otros a ellas: ahora, me has embrujado también a mí, llenándome de perplejidad (ἀπορίας). Si pudiera permitirme bromear acerca de tí, diría que te pareces mucho a esos peces-torpedos de quienes se asegura que narcotizan (ναρκᾷν) a quienes se acercan a ellos y los tocan. Así has hecho conmigo, pues me siento narcotizado en el cuerpo y en el alma, y no sé cómo contestarte, a pesar de que he sostenido mil veces conversaciones acerca de la virtud, y bastante buenas, en lo que yo puedo juzgar. Pero ahora no sé, en absoluto, lo que debo decir. Creo, pues, que obras muy cuerdamente al no salir al extranjero, pues correrías el riesgo de que te matasen, tomándote por un brujo."

Sócrates trata de seguir "indagando". Pero Menón le dice: "¿Cómo puedes ponerte a indagar lo que afirmas que no sabes? ¿Cómo puedes sentir apetencia de lo que no conoces? Y si por casualidad das con ello, ¿cómo puedes saber que es realmente lo que buscas, si confiesas que no lo sabes?" Así o de modo parecido terminan una serie de diálogos jenofónticos y platónicos, dejándonos completamente insatisfechos en cuanto al resultado. Tal ocurre, por ejemplo, en el diálogo titulado *Lisis*, en que Platón plantea el problema de qué es lo que produce el amor y la amistad entre los hombres. Y *La República* comienza con la indagación de qué es lo justo. Y es que la filosofía tiene necesariamente que comenzar por provocar confusión en el espíritu, para llevarlo luego a la reflexión; hay que empezar dudando de todo, destruyendo todas las premisas, para obtener la verdad como algo creado por medio del concepto.

2. El principio de lo bueno

Tal es, expuesto a grandes rasgos, el estilo de Sócrates. Lo *afirmativo* que Sócrates desarrolla en la conciencia no es otra

cosa que lo *bueno*, extraído de la conciencia por el saber: lo eterno, lo general en y para sí, lo que se llama la idea, lo verdadero, que es precisamente, en cuanto que es fin, lo bueno.

En este sentido, Sócrates es lo opuesto a los sofistas, ya que en éstos el principio según el cual el hombre es la medida de todas las cosas encierra todavía los fines particulares, mientras que en Sócrates ese principio expresa de un modo objetivo lo general en cuanto desentrañado por el pensamiento libre. Sin embargo, no podemos inculpar a los sofistas porque, en medio de la desorientación general de su tiempo, no hubiesen sabido descubrir el principio de lo bueno; todo descubrimiento se lleva a cabo en la época que le corresponde, y el del principio de lo bueno, en el que hoy se basa todo, viendo en él el fin de nuestros actos, no había sido formado todavía por Sócrates. Al atenernos solamente al principio, parece como si aún no hubiésemos expuesto mucho de la filosofía socrática; pero lo fundamental es que la conciencia de Sócrates sólo llega a este algo abstracto. Sin embargo, lo bueno no es ya algo tan abstracto como el νοῦς de Anaxágoras, sino que aquí lo general, que se determina a sí mismo y dentro de sí mismo, se realiza y tiende a realizarse como fin último del mundo y del individuo. Es un principio concreto de suyo, pero no presentado aún en su desarrollo; y en esta actitud abstracta estriba el defecto del punto de vista socrático, del que no cabe decir ninguna otra cosa afirmativa.

a) La *primera* determinación en lo tocante al principio socrático es la gran determinación, puramente formal sin embargo, de que la conciencia extrae de sí misma lo que es la verdad y tiene que ir a buscarlo en ella. Este principio de la libertad subjetiva existía en la conciencia del propio Sócrates con tal fuerza, que despreciaba las demás ciencias como conocimientos vacíos que no le servían de nada al hombre: éste, según él, sólo debía preocuparse de una cosa: de saber cuál es su naturaleza moral, para poder obrar así lo mejor; es una concepción unilateral a que Sócrates se mantiene absolutamente consecuente.

Por tanto, esta religión de lo bueno no es, en Sócrates, solamente lo esencial hacia lo que deben orientarse nuestros pensamientos, sino que es lo único, lo exclusivo. Le vemos enseñar a buscar este algo general, este algo absoluto que vive en la conciencia de cada cual como su esencia directa. La ley, lo verdadero y lo bueno, que antes existía como un ser, retorna en Sócrates a la conciencia. Pero este *individuo llamado Sócrates*

no es precisamente una manifestación aislada y casual; de lo que se trata es de comprender a Sócrates y al fenómeno socrático. En la conciencia general, en el espíritu del pueblo de que este individuo forma parte, vemos la moralidad trocarse en ethos, y a la cabeza de este cambio, como la conciencia de él, aparece la figura de Sócrates. El Espíritu del Mundo inicia así una conversión, que más tarde llevará a cabo de un modo completo.

Desde este punto de vista superior es como hay que considerar tanto a Sócrates como al pueblo ateniense, y a Sócrates en él. De aquí arranca la reflexión de la conciencia dentro de sí misma, el saberse de la conciencia a sí misma como tal y como la esencia y, si se quiere, el saber que Dios es un espíritu y, si nos empeñamos en ello, bajo una forma más tosca, sensorial, que Dios reviste forma humana.

Esta época comienza allí donde se abandona la esencia como un ser, siquiera se trate de un ser abstracto, pensado, como hasta aquí. Ahora bien, esta época, cuando se trata de un pueblo moral en la cumbre de su florecimiento, se revela siempre como su ruina inminente o amenazadora, por nada entorpecida. Su moralidad consistía, en efecto, como consiste siempre la de los pueblos antiguos, en que lo bueno existiese como lo general, sin que revistiera la forma de la convicción del individuo en su conciencia aislada, sino la de lo absoluto inmediato. Es la ley vigente, existente, sin ninguna clase de indagación escrutadora: un algo último con lo que esta conciencia moral se aplaca. Es la ley del Estado y se la considera como la voluntad de los dioses; es, pues, el destino general, que asume la forma de algo que es y que todo el mundo reconoce como tal.

Pero la conciencia ética pregunta: ¿es esto, realmente y en sí, ley? Esta conciencia que retorna a sí de todo lo que presenta la forma de lo que es exige comprender, saber que también aquello es, en verdad, algo establecido; es decir, exige encontrarse en ello como conciencia. En este retorno a sí vemos comprendido al pueblo ateniense; se produce la incertidumbre acerca de las leyes existentes como existentes, una vacilación de lo que pasaba por ser derecho vigente, la suprema libertad con respecto a toda existencia y a toda vigencia. Este retorno a sí es el apogeo del florecimiento del espíritu griego, en cuanto que no es ya un ser de estas costumbres, sino una conciencia viva de ellas, conciencia que tiene aún el mismo contenido, pero que se mueve libremente en ella como

espíritu; cultura a la que jamás vemos que lleguen los lacedemonios.

Esta vivacidad mayor de la moralidad es algo así como un libre sentimiento de orgullo de las buenas costumbres o del Dios, un gozoso disfrute de ellos. La conciencia y el ser presentan aquí, directamente, el mismo valor y el mismo rango: lo que *es* es *conciencia*; ninguno de los dos puede más que el otro; la vigencia de las leyes no impone yugo alguno sobre la conciencia, ni la realidad, cualquiera que ella sea, le interpone tampoco resistencia alguna, sino que aquélla está siempre segura de sí misma. Pero este retorno se dispone ahora a abandonar este contenido, y se dispone a hacerlo, cabalmente, como conciencia abstracta, sin establecer este contenido ni enfrentarse con él, como con un ser.

De este equilibrio entre la conciencia y el ser surge la conciencia por sí misma como algo independiente para sí. Este aspecto de la separación es un comprender independiente, en cuanto que la conciencia, llevada por el sentimiento de su independencia, no reconoce ya directamente lo que pretende regir, sino que es necesario que esto se legitime ante ella, lo que vale tanto como decir que la conciencia aspira a comprenderse a sí misma.

Por donde este retorno equivale al aislamiento de lo individual con respecto a lo general, al velar por sí a costa del Estado: entre nosotros, por ejemplo, a saber si gozaré de la eterna bienaventuranza o me veré condenado eternamente, ya que la eternidad filosófica se halla presente en el tiempo, y no es otra cosa que el mismo hombre sustancial. El Estado ha perdido su fuerza, que consistía en la continuidad del espíritu general, no interrumpida por los individuos, de tal modo que la conciencia individual no conocía otro contenido ni otra esencia que los de la ley. Las costumbres han perdido su inconmovible firmeza, desde el momento en que existe la perspectiva de que cada hombre se cree sus máximas especiales de vida. Decir que *el individuo debe cuidar de su propia moralidad,* vale tanto como decir que se convierte en un individuo ético: cesan las costumbres públicas y, al mismo tiempo, aparece el ethos: ambos fenómenos se condicionan y complementan.

De aquí que veamos aparecer a Sócrates con el sentimiento de que, en su tiempo, cada cual debe cuidar de su propia moralidad: él cuida de la suya mediante la conciencia y la reflexión acerca de sí mismo, al buscar en su propia conciencia el

espíritu general que no encuentra en la realidad; de este modo, ayuda también a los demás a cuidar de su propia moralidad, despertando en ellos esta misma conciencia: la de que es en sus propios pensamientos donde han de buscar lo bueno y lo verdadero, es decir, el ser en sí de la conducta y del saber. Nadie lo tiene ya directamente, sino que ha de hacer provisión de ello, al modo como el barco se aprovisiona de agua cuando se dispone a navegar hacia regiones que carecen de ella. Lo inmediato ya no existe, sino que tiene que justificarse ante el pensamiento. De este modo, la visión de conjunto nos ayuda a comprender la peculiaridad de Sócrates y su manera propia de filosofar, como nos ayuda a comprender también su destino.

Este retorno de la conciencia a sí misma se manifiesta —en Platón, muy prolijamente— bajo la forma de que *el hombre no puede aprender nada*, tampoco la virtud, lo cual no quiere decir que la virtud no forme parte de la ciencia. Lo que ocurre es que, según demuestra Sócrates, lo bueno no viene de fuera; no es susceptible de ser enseñado, sino que va implícito en la naturaleza misma del espíritu. En general, el hombre no puede recibir pasivamente algo que se le dé desde fuera, al modo como la cera recibe la forma, al ser moldeada; todo se encuentra ya en el espíritu del hombre, aunque *parezca* que éste lo aprende todo. Es cierto que todo comienza de fuera adentro, pero esto es sólo el principio; la verdad es que esto no es más que el impulso inicial para el desarrollo del espíritu. Todo lo que tiene un valor para el hombre, lo eterno, lo que es en y para sí, se contiene en el hombre mismo y se desarrolla partiendo de él.

Aprender significa, aquí, simplemente, cobrar conocimiento de lo externamente determinado. Este algo externo se revela, ciertamente, por medio de la experiencia; pero lo que hay en ello de general es algo que pertenece al pensamiento, aunque no al pensamiento subjetivo, falso, sino al pensamiento objetivo, verdadero. Lo general es, partiendo de la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo, lo que es tanto lo uno como lo otro; lo subjetivo es solamente un algo particular, lo mismo que lo objetivo con respecto a lo subjetivo; pero lo general es la unidad de lo uno y lo otro.

Según el principio socrático, nada tiene vigencia para el hombre a menos que el espíritu lo atestigüe. El hombre es, así, libre en ello, es consigo mismo; y en eso reside la subjetividad del espíritu. "Carne de mi carne y sangre de mi san-

gre", dice la Biblia: para que algo tenga ante mí el valor de la verdad y la razón, tiene que ser espíritu de mi espíritu. Pero lo que el espíritu hace brotar así de sí mismo tiene que emanar de él como del espíritu que se manifiesta y actúa de un modo general, y no movido por sus pasiones, sus intereses caprichosos o sus inclinaciones arbitrarias. También esto es, evidentemente, algo interior "inculcado en nosotros por la naturaleza", pero sólo puede llamarse nuestro a la manera natural, ya que forma parte de lo particular; por encima de ello está el pensamiento verdadero, el concepto, lo racional. Sócrates opone a lo interior particular y contingente aquel algo interior general y verdadero del pensamiento. Y despierta y pone en pie esta conciencia propia, en cuanto que no se limita a decir que el hombre es la medida de todas las cosas, sino que proclama que el hombre concebido como ser pensante es la medida de todas las cosas. Cuando tratemos de Platón, nos encontraremos más tarde con una forma nueva: la de que el hombre sólo *recuerda* aquello que parece asimilarse.

Con respecto al problema de *qué sea lo bueno*, Sócrates no reconoce la *determinación* de esto solamente como una determinabilidad en lo particular, con exclusión del lado natural de la cosa, como se hace en la ciencia empírica, sino que incluso con referencia a los actos de los hombres permanece indeterminado en él lo bueno, y la determinabilidad última o lo determinante es lo que nosotros podríamos llamar la subjetividad en general. Decir que lo bueno ha de determinarse puede tener dos sentidos: el primero es que, por oposición al ser de la realidad, es simplemente una máxima general a la que le falta todavía la actividad de la individualidad; el segundo es que no se trata de algo inerte, de un simple pensamiento, sino de algo que debe existir como un factor determinante, real y, por tanto, como un factor activo. Y esto sólo lo logra mediante la subjetividad, mediante la actividad del hombre. Que lo bueno es algo determinado quiere decir, pues, mirada la cosa más de cerca, que los individuos saben qué es lo bueno; esta actitud es lo que nosotros llamamos ethos, a diferencia de la moralidad, que practica lo recto de un modo inconsciente.

De este modo, la virtud, tal como Sócrates la concibe, es *conocimiento*. A la objeción del Protágoras platónico según la cual todas las virtudes guardan una relación entre sí, salvo la de la valentía, ya que han existido muchos hombres valientes que eran, al mismo tiempo, los más irreligiosos, los más injustos, los más inmoderados y los más incultos (basta citar

el caso de una cuadrilla de bandoleros), Platón hace que Sócrates conteste que también la valentía es, como *todas las virtudes*, una *ciencia*, a saber: el conocimiento y la certera apreciación de lo que ha de temerse,[41] sin que con ello se desarrolle, ciertamente, la diferencia peculiar y característica de la valentía.

El hombre moral y honesto *es* así, sin necesidad de entrar previamente en consideraciones acerca de ello: lo es por su carácter y por hallarse firmemente arraigado en él lo bueno. En cambio, tan pronto como entra en juego la conciencia, aparece la opción, la posibilidad de que el hombre quiera ser bueno o no. Por tanto, esta conciencia del ethos puede llegar a ser fácilmente peligrosa y dar origen a esa presuntuosidad del individuo inflada por el viento de la opinión que se forme de sí y que convierta su conciencia en arbitrariedad, en voluntad caprichosa de obrar bien. El yo se convierte, en estos casos, en el señor, en el elector de lo bueno, y en ello va implícita precisamente la soberbia: en que yo sé que soy un hombre excelente o me tengo por tal.

En Sócrates no nos encontramos todavía con esta contraposición entre lo bueno y el sujeto como el llamado a elegir por ello, sino que se trata solamente de la determinación de lo bueno y de enlazar con ello la subjetividad que, como persona individual llamada a elegir, opta por lo interior general. En ello va implícito, de una parte, el *conocimiento de lo bueno*, pero también, de otra parte, la *bondad del sujeto*, por ser bueno su carácter, su manera habitual de conducirse; y esto, el que al sujeto *sea* así, es precisamente lo que los antiguos llamaban virtud.

Lo anterior nos permite comprender la siguiente *crítica* que Aristóteles (*Gran Ética* I, 1) hace de la determinación de las virtudes en Sócrates. He aquí sus palabras: "Sócrates ha hablado de las virtudes mejor que Pitágoras, pero tampoco de un modo totalmente certero, ya que convierte las virtudes en un saber (ἐπιστήμας). Y esto es imposible, ya que todo saber lleva aparejada una razón (λόγος), y ésta sólo puede encontrarse en el pensamiento. Por eso él sitúa todas las virtudes en la parte racional (λογιστικῷ) del alma. Y esto le lleva a prescindir de la parte irracional * (ἄλογον) del alma, es decir, de la inclinación (πάθος) y de la moral (ἦθος)", las cuales, sin embargo, forman también parte de la virtud. "Platón, en cambio, dis-

[41] Platón, *Protágoras*, p. 349 (pp. 224 *s.*); pp. 360 *s.* (pp. 245-247).

* El texto hegeliano traduce λογιστικῷ por "parte pensante" y ἄλογον por "parte sensible" [E.].

tingue certeramente entre la parte racional pensante y la parte irracional del alma."

Es ésta una buena crítica. Como vemos, lo que Aristóteles echa de menos en la virtud, tal como Sócrates la determina, es el lado de la realidad subjetiva, lo que hoy llamamos el corazón. Claro está que la virtud consiste en gobernarse por fines generales y no por fines particulares; pero el conocimiento no es el único momento determinante de la virtud. Para que el bien conocido sea una virtud tiene que añadirse, además, otro factor: que se identifique con ello el hombre en su conjunto, el ánimo, el corazón; y este lado del ser o de la realización en general es lo que Aristóteles, en el pasaje anteriormente transcrito, llama τὸ ἄλογον.

Si concebimos la realidad de lo bueno como la costumbre general, el conocimiento carecerá de sustancialidad; y, en cambio, carecerá de materia, si consideramos como tal realidad la inclinación de la voluntad subjetiva individual. Y esta doble ausencia puede considerarse también como una ausencia de contenido y aplicación, en cuanto que aquél carece, en general, de desarrollo y esta actividad determinante aparece solamente como lo negativo frente a lo general.

Por consiguiente, Sócrates, al determinar lo que es la virtud, prescinde precisamente de lo que, según veíamos, había desaparecido ya de la realidad, a saber: del espíritu real de un pueblo, por una parte, y por otra de la realidad como *pathos* de lo individual. Precisamente cuando la conciencia no ha retornado aún a *sí* es cuando el bien general aparece como el pathos que mueve al individuo. En cambio, a nosotros, acostumbrados como estamos a poner de un lado lo bueno o la virtud como razón práctica, el otro lado, en contraposición a lo ético, se nos aparece como una sensibilidad, una inclinación, una pasión igualmente abstracta y, por tanto, como lo malo. Pero precisamente para que aquel algo general cobre realidad, es necesario que la conciencia lo practique como algo individual, y este algo individual es, cabalmente, el llamado a practicarlo. La pasión, por ejemplo, el amor, el afán de gloria, no es sino lo general tal y como aparece, no en la razón misma, sino realizándose en la actividad; y si no temiésemos ser mal interpretados, diríamos que esto, el que lo general exista para el individuo, es precisamente el interés de éste. No tenemos, sin embargo, para qué detenernos a desembrollar aquí toda la serie de concepciones torcidas y contraposiciones con que nos encontramos en nuestra formación.

Aristóteles (*Ética a Nicom.* VI, 13), completando y corrigiendo la visión unilateral de Sócrates, dice acerca de esto: "Sócrates, de una parte, investiga el problema de un modo totalmente certero y, de otra, de un modo falso. Es falso lo que dice de que la virtud es ciencia; pero tiene razón cuando afirma que no puede haber virtud sin saber. Sócrates hace de las virtudes conocimientos (λόγους); nosotros, en cambio, decimos que la virtud se da *con* el conocimiento." Este criterio aristotélico es absolutamente cierto; uno de los aspectos de la virtud consiste, en efecto, en que lo general del fin forme parte del pensamiento. Pero en la virtud, considerada como carácter, tiene que concurrir también, necesariamente, el otro aspecto, el de la individualidad que la practique, el del espíritu real; y este aspecto se da en Sócrates, aunque bajo una forma muy peculiar, como más adelante (pp. 74 *ss.*) veremos.

b) Examinemos, ante todo, lo *general,* que presenta en el propio Sócrates un lado positivo y otro negativo, los cuales se nos revelan combinados en las *Memorabilia* de Jenofonte, obra escrita con la mira de reivindicar a Sócrates. Se discute cuál de los dos discípulos, Jenofonte o Platón, nos pinta de un modo más fiel a Sócrates en lo tocante a su personalidad y a su doctrina, pero a nadie se le ocurre pensar que, en lo que se refiere a lo personal y al método, al lado externo de los diálogos en general, la obra de Platón nos traza, tal vez, una imagen precisa y acaso más desarrollada de Sócrates y que, en cambio, en cuanto al contenido de su saber y al grado en que llegó a desarrollarse su pensamiento debemos atenernos especialmente a lo que nos cuenta Jenofonte.

Sócrates se dió cuenta de que la realidad de la moralidad se había hecho vacilante en el espíritu del pueblo; y si este pensador raya a tan grande altura es, precisamente, por haber sabido expresar lo que flotaba en su época. Llevado de esta conciencia, convirtió la moralidad en conocimiento; pero esta hazaña consistió, cabalmente, en llevar a la conciencia del hombre el hecho de que es la fuerza del concepto la que levanta el ser determinado y la vigencia inmediata de las leyes morales, la santidad de su ser en sí. Si, logrado esto, el conocimiento reconoce positivamente como ley lo mismo que como ley rige (pues lo positivo consiste, precisamente, en ir a refugiarse a las leyes), este algo vigente ha tenido que pasar, necesariamente, por el modo negativo y no reviste ya la forma del ser en sí absoluto; pero tampoco es ya, ni mucho menos, la

república platónica. También el concepto, en cuanto que en él se disuelve la determinabilidad de las leyes, bajo la forma en que regían para la conciencia exenta aún de conocimiento, reputa como lo verdadero solamente el bien general que lo es puramente en sí. Pero, como este bien es algo vacío y carente de realidad, exigimos, si no queremos perdernos en un andar a tientas, que se proceda nuevamente al despliegue de la determinación de lo general. Ahora bien, como Sócrates permanece en la indeterminabilidad de lo bueno, resulta que la determinabilidad de esto no tiene, para él, otro significado preciso que el de expresar lo bueno particular. Por donde se llega al resultado de que lo general sólo se obtiene partiendo de la negación de lo bueno particular; y como esto se cifra, precisamente, en las leyes vigentes de la moralidad griega, esto lleva a la tendencia, evidentemente certera, pero no por ello menos peligrosa, de la razón a ver en lo particular solamente los defectos. Es cierto que el hombre moral corrige, inconscientemente, la inconsecuencia que supone el querer que lo limitado rija como absoluto: esta corrección radica, en parte, en lo moral del sujeto y, en parte, en el conjunto de la convivencia, y los casos extremos e infortunados de colisiones son casos extraordinariamente raros. Pero, en cuanto que la dialéctica levanta lo particular, también lo general abstracto vacila.

α) Por lo que se refiere, vista la cosa más de cerca, al lado *positivo*, cuenta Jenofonte en el libro cuarto de sus *Memorabilia* (cap. 2, § 40) cómo Sócrates, después de haber hecho sentir a sus discípulos la necesidad de conocimiento, se dedicaba realmente a cultivarlo en ellos por sí mismo, sin confundirlos con sutilezas, sino enseñándoles lo bueno del modo más claro y más franco. Les mostraba, en efecto, lo bueno y lo verdadero en aquel algo determinado al que retornaba, pues no quería perderse en lo puramente abstracto. Un ejemplo de esto, tomado de un diálogo con el sofista Hipias, lo aduce el propio Jenofonte (*Memorab.* IV, cap. 4, §§ 12-16, 25). Sócrates afirma, en este pasaje, que el hombre justo es el que presta obediencia a las leyes y que estas leyes son leyes divinas. Hipias replica a esta afirmación, según Jenofonte, preguntando cómo puede Sócrates presentar como algo absoluto en sí la obediencia a las leyes, cuando el pueblo y los gobernantes son, no pocas veces, los primeros en censurarlas por el simple hecho de cambiarlas o introducir en ellas modificaciones, lo que es tanto como suponer que esas leyes no son, en modo alguno, absolutas. Pero a esto contesta Sócrates: ¿acaso quienes dirigen

la guerra no son también los encargados de concertar la paz? El concertar la paz no implica reprobación o condenación de la guerra, pues cada una de las dos cosas es lo justo en su momento adecuado. Sócrates proclama, en términos generales, que el mejor y el más feliz de los Estados es aquel en que los ciudadanos piensan lo mismo y obedecen a las leyes.

Ahora bien, esto es solamente uno de los lados, en el que Sócrates hace caso omiso de todo lo que sea contradicción y presenta como contenido afirmativo las leyes, es decir, el derecho, tal y como cada cual se lo representa. Ahora bien, si preguntamos cuáles son estas leyes, veremos que son precisamente aquellas que rigen, tal y como se hallan presentes en el Estado y en la representación de las gentes y que, llegado el momento, son levantadas como algo determinado, lo que quiere decir que no son absolutas.

β) Por tanto, este otro *lado negativo* se presenta en la misma conexión, con el mismo sentido en que Sócrates hace hablar a Eutidemo, al preguntarle si no aspira a la virtud, sin la cual ni el particular ni el ciudadano pueden ser útiles a sí mismos, a los suyos ni al Estado. Eutidemo responde que a eso es, en efecto, a lo que él aspira. Pero esto, declara Sócrates, no es posible conseguirlo sin justicia, y, en vista de ello, pregunta si Eutidemo es también justo consigo mismo. También a esto contesta Eutidemo afirmativamente, diciendo que se preocupa tanto como cualquiera por ser justo. Sócrates interviene, entonces, para decir: "Así como los artesanos pueden mostrar sus trabajos, así también los justos sabrán decir cuáles son sus obras." Eutidemo asiente también a esto, y replica que no le sería difícil hacerlo.

Sócrates, en vista de ello, propone "escribir en un lado, bajo Δ, las acciones del justo y en otro lado, bajo A, las acciones del hombre injusto". De acuerdo con Eutidemo, se inscribe en el lado del hombre injusto el mentir, el engañar, el robar y el convertir en esclavo a un hombre libre. Sócrates pregunta, en seguida: "Y si un general somete a un Estado enemigo, ¿no figurará también esto entre las acciones justas?" "Sí", contesta Eutidemo. "*Sócrates:* ¿Y también obrará justamente si engaña al enemigo, lo roba y lo reduce a esclavitud?" Eutidemo no tiene más remedio que reconocer que también esto es justo.

De este modo, se muestra "que las mismas cualidades caen bajo el criterio de la justicia y el de la injusticia". Al llegar aquí, se le ocurre a Eutidemo aclarar su pensamiento, diciendo

que creía haber entendido que Sócrates se refería a aquel proceder solamente con respecto a los amigos, en cuyo caso sería injusto. Sócrates acepta esto, pero prosigue: si un general, en el momento decisivo del combate, ve a su ejército presa del miedo y lo engaña diciéndole que están a punto de llegar los refuerzos que lo ayudarán a vencer, ¿obra justa o injustamente? Eutidemo tiene que reconocer que tal proceder es justo. "*Sócrates:* Si un padre, para hacer que su hijo enfermo tome una medicina que no quiere tomar, se la hace pasar como alimento y con este engaño lo cura, ¿obra justamente? *Eutidemo:* Sí. *Sócrates:* ¿O puede llamarse injusto a quien, viendo a un amigo dispuesto a quitarse la vida en su desesperación, le esconde el arma con que se dispone a matarse, o se la arrebata por la fuerza?" Eutidemo no tiene más remedio que reconocer que tampoco esto es un proceder injusto.[42]

Por donde vuelve a revelarse que las mismas determinaciones, aun con respecto a los amigos, pueden entrar por igual en ambas categorías, en la de la justicia y en la de la injusticia. Vemos, pues, cómo el no mentir, el no engañar y el no robar, que una mentalidad inocente considera como algo firme e inquebrantable, se contradice al compararse con otros criterios, igualmente considerados por ella como verdaderos. Así, este ejemplo ilustra bastante bien cómo el pensamiento que sólo trata de retener lo general bajo la forma de lo general hace que vacile lo particular.

γ) Lo positivo, que Sócrates coloca en lugar de lo firme convertido en vacilante, para dar un contenido a lo general, es, a su vez, una parte en la contraposición de aquella obediencia a las leyes, precisamente la modalidad del pensamiento y la mentalidad inconsecuentes: de otra parte, como estas determinaciones no se mantienen en pie en cuanto al concepto, es también el conocimiento en que lo inmediatamente establecido trata de justificarse en la negación mediadora como una determinabilidad nacida de la construcción del todo. Pero, en parte, nos encontramos con que *este* conocimiento es precisamente lo que falta en Sócrates, pues es en él, por su contenido, lo indeterminado; y, en parte, con que es, en cuanto realidad, un algo, que consiste en que los preceptos generales, por ejemplo el de "No matarás", llevan aparejado un contenido particular, que es, cabalmente, un contenido condicionado.

El que el principio general rija o no en el caso particular

[42] Jenofonte, *Memorab.* IV, cap. 2, §§ 11-17.

de que se trata dependerá, según eso, de las *circunstancias,* y es precisamente el conocimiento el que tiene que descubrir esas condiciones y circunstancias, que dejan abierta la posibilidad de excepciones a esta ley de vigencia absoluta. Sin embargo, en cuanto que este carácter fortuito de los ejemplos hace que desaparezca la firmeza del principio general, ya que este mismo aparece simplemente como un principio particular, tenemos que la conciencia de Sócrates acaba convirtiéndose en una pura *libertad* por encima de todo contenido determinado. Ahora bien, esta libertad, que no deja al contenido tal y como se presenta ante la conciencia espontánea en su dispersa determinabilidad, sino que hace que lo penetre y domine lo general, es el espíritu real, que es, en cuanto unidad del contenido general y de la libertad, lo auténticamente verdadero. Por tanto, al examinar de cerca qué es lo verdadero en esta conciencia, damos ya el paso hacia el modo como se le revelaba al propio Sócrates la *realización de lo general.*

Ya en el espíritu inculto observamos que no sigue el contenido de su conciencia tal y como se le presenta en ésta, sino que, como tal espíritu, corrige al mismo tiempo, por sí mismo, lo que hay en su conciencia de falso, siendo, por tanto, libre en sí, como conciencia, aunque no para sí. En efecto, aunque esta conciencia exprese también como su deber la ley general de "no matarás", la misma conciencia —a menos que se alberque en ella un espíritu cobarde— arremeterá en la guerra valerosamente contra los enemigos y les dará muerte. Y si se le pregunta si está indicado, en este caso, matar al enemigo, contestará afirmativamente, lo mismo que justificará el que el verdugo ejecute a un criminal condenado a muerte. En cambio, no se le ocurrirá acogerse a este precepto que legitima la muerte del enemigo cuando tenga, en sus negocios privados, dificultades con sus contrincantes.

Podríamos, pues, decir que este espíritu es el que inspira a la conciencia en su momento oportuno una decisión y en su momento indicado la decisión contraria; es espíritu, pero una conciencia no espiritual. El primer paso para convertirse en una conciencia espiritual es el lado negativo de la adquisición de la libertad de su conciencia, pues en cuanto que el conocimiento trata de probar determinadas leyes concretas, parte de una determinación bajo la que, como bajo el fundamento general, se subsume el deber determinado; sin embargo, este fundamento no es, a su vez, nada absoluto y cae bajo la misma dialéctica. Si, por ejemplo, se predica la moderación como un

deber alegando que la intemperancia daña la salud, la salud es aquí el criterio último, que rige como absoluto; sin embargo, este criterio es, al mismo tiempo, un criterio no absoluto, desde el momento en que existen otros deberes que ordenan arriesgar y sacrificar la salud e incluso la vida.

Las llamadas colisiones consisten, precisamente, en esto, en que el deber proclamado como absoluto no se revele como absoluto; es una contradicción constante en que se ve envuelta la moral y de la que no acierta a salir. Para una conciencia que se ha convertido en consecuente, la ley es, en general, algo levantado, ya que se ve reunida, en este caso, con su término contrario. Pues la verdad positiva no ha sido reconocida aún en su determinabilidad. Y el llegar a conocer lo general en su determinabilidad —es decir, la limitación de lo general, que se presenta cuando se trata de una limitación fija, y no de algo contingente— sólo es posible dentro de la cohesión de conjunto de un sistema de la realidad.

Por consiguiente, aunque también en Sócrates se presente la espiritualización del contenido, los diversos fundamentos independientes se dan solamente del lado de las múltiples leyes. En efecto, el conocimiento no se expresa todavía como el conocimiento esencial de estos fundamentos sometidos a él, sino que la verdad de la conciencia es solamente este movimiento del conocimiento puro mismo. Pero el verdadero fundamento es el espíritu, y concretamente el espíritu de un pueblo; el conocimiento de la constitución de un pueblo y de la conexión del individuo con este *espíritu general real*. Por consiguiente, las leyes, las costumbres, la vida real del Estado llevan en sí mismas su correctivo contra la inconsecuencia que supone el proclamar un determinado contenido como dotado de vigencia absoluta. En la vida corriente, perdemos de vista, sin embargo, esta limitación de los principios generales, a pesar de lo cual éstos se mantienen firmes ante nosotros; pero una cosa es esto y otra que esa limitación se revele a nuestra conciencia.

Si tenemos la conciencia perfecta de que en nuestra conducta real no basta con el deber determinado y con el comportamiento ajustado a él, sino que cada caso concreto representa, en rigor, una colisión entre múltiples deberes, deberes que se distinguen en el plano del entendimiento moral, pero que el espíritu considera como no absolutos y que encuadra dentro de la unidad de su resolución, llamamos a esta individualidad pura de que la resolución parte, al conocimiento de lo que es

lo justo, la conciencia [*Gewissen*], como el algo puramente general de la conciencia [*Bewusstsein*], no un algo particular, sino lo que se da en cada cual, el deber.

Los dos aspectos que aquí se contienen, el de la ley general y el del espíritu que toma la decisión y que es, en su abstracción, el individuo que actúa, se dan también, necesariamente, en la conciencia del propio Sócrates, como el contenido y el dominio sobre este contenido. En efecto, en cuanto que en Sócrates vacila la ley particular, vemos aparecer en lugar del espíritu general y único, que era, entre los griegos, la determinación inconsciente por el poder de la costumbre, el espíritu individual, es decir, la individualidad que decide por sí misma.

Por consiguiente, con Sócrates el espíritu llamado a decidir se desplaza a la conciencia subjetiva del hombre, en cuanto que el punto de la decisión comienza a partir de sí mismo; el problema, ahora, consiste en saber, ante todo, cómo se manifiesta esta subjetividad en el propio Sócrates. Puesto que la persona, el individuo, pasa a ser el factor decisivo, retornamos por este camino a Sócrates como persona, como sujeto; y el resultado de ello es un desarrollo de su circunstancia personal. Pero, en cuanto que lo moral se centra, en general, en la *personalidad* de Sócrates, se manifiesta aquí, al mismo tiempo, lo que hay de fortuito en el trato y en la formación por medio del carácter de Sócrates, que es, en rigor, lo firme, a la sombra de lo cual se fortalece también, gracias a la comunicación y al hábito sustanciales, quien mantiene trato con Sócrates. Por donde vemos cómo el trato con sus amigos fué, en conjunto, muy beneficioso e instructivo para ellos, mientras que muchos otros, por el contrario, fueron infieles a Sócrates,[43] ya que no a todo el mundo le es dado llegar al conocimiento, y quien lo posee puede, además, detenerse en lo negativo.

La educación de los ciudadanos del Estado, la vida en el seno del pueblo, representa un poder muy distinto en el individuo que el de la formación por medio de razones o fundamentos; por eso, por muy verdaderamente educador que fuese el trato con Sócrates, necesariamente tenía que darse en él este carácter contingente. Y vemos, así, como un signo desdichado del desconcierto, cómo los grandes favoritos de Sócrates, los dotados de aptitudes más geniales, por ejemplo un Alcibíades, este genio de la frivolidad, para quien el pueblo de Atenas no era sino un juguete, y Critias, el más eficiente de los

[43] Jenofonte, *Memorab.* IV, cap. 1, § 1; cap. 2, § 40.

Treinta, desempeñan más tarde, en su patria, un papel que los lleva a ser juzgados, el primero como enemigo y traidor a sus conciudadanos, el segundo como opresor y tirano de su pueblo. Ambas figuras vivieron ajustándose al principio del conocimiento subjetivo, y arrojaron así una luz mala sobre Sócrates; a través de ellas se revela cómo el principio socrático, al asumir una forma distinta, llevó a la ruina a la vida griega.[44]

c) Ha llegado la hora de que mencionemos la forma peculiar en que esta subjetividad —este algo cierto de suyo, que es lo decisivo— se presenta en Sócrates. Desde el momento en que todos se hallan animados por un espíritu propio, que le parece a cada cual *su* espíritu, no es difícil comprender qué es lo que se conoce por el nombre de el *genio* (δαιμόνιον) de Sócrates; se trata, precisamente, de eso, de que el hombre se decida, ahora, con arreglo a su propio conocimiento. Ahora bien, debemos tener buen cuidado de no ver en este famoso genio de Sócrates una rareza de su imaginación, de la que mucho se habla, ni un espíritu tutelar, una especie de ángel o cosa parecida, ni tampoco su conciencia [moral]. En efecto, la conciencia [moral] es la representación de una individualidad general, del espíritu seguro de sí mismo, que es, al mismo tiempo, la verdad general. En cambio, el demonio de Sócrates es más bien el otro aspecto, completamente necesario, de su generalidad, a saber: la *individualidad* del espíritu, aspecto que se revela a su conciencia exactamente lo mismo que aquel otro. Su conciencia pura estaba por encima de los dos aspectos. La ausencia de lo general, que va implícita en su indeterminabilidad, es suplida también defectuosamente de un modo individual, ya que la decisión de Sócrates, nacida del interior, presentaba la forma peculiar de un impulso inconsciente.

El genio de Sócrates no es Sócrates mismo, no es su opinión y su convicción, sino un oráculo, el cual, sin embargo, al mismo tiempo, no es algo externo, sino algo subjetivo, *su* oráculo. Presentaba la forma de un saber que iba unido, al mismo tiempo, a una inconsciencia: un saber que, en otras circunstancias, podría presentarse también bajo la forma de un estado magnético. En la agonía o en estado de enfermedad o de catalepsia, puede darse el caso de que el hombre penetre en concatenaciones presentes o futuras que, en el panorama racional de las cosas, son un arcano para él. Son éstos hechos que es frecuente ver negados con una gran brusquedad. También el hecho de que

[44] Jenofonte, *Memorab.* I, cap. 2, §§ 12-16 *ss.*

en Sócrates se revele en forma de lo inconsciente lo que acaece como obra de la cordura presenta las apariencias de una peculiaridad que sólo se da en el individuo y no tal y como en verdad es. Esto hace que parezca, ciertamente, una figuración, pero no hay por qué ver en ello nada relacionado con la superstición o la fantasía; trátase, en realidad, de un fenómeno necesario: lo que ocurre es que Sócrates no conocía esta necesidad, sino que este momento sólo existía para su imaginación.

Con referencia a lo que sigue, debemos examinar un poco más de cerca la relación entre el genio y las formas de decisión existentes con anterioridad y la determinación trazada por aquél a los actos de Sócrates. Jenofonte habla de ambas cosas con la mayor precisión histórica. El punto de vista en que se situaba el espíritu griego era la moralidad espontánea, en la que el hombre no se determinaba todavía por sí mismo ni existía lo que llamamos conciencia [moral], sino que las leyes eran consideradas, fundamentalmente, como una tradición: revestían, por ello, la forma que les daba la sanción recibida de los dioses.

Sabemos que los griegos tenían, ciertamente, leyes, en las que basaban sus decisiones; pero no todas sus determinaciones se hallaban regidas por leyes, pues éstas no alcanzaban, directamente, a muchos asuntos de la vida privada y de la vida pública. Sin embargo, los griegos, pese a su espíritu de libertad, no tomaban sus decisiones, en estos asuntos, ateniéndose exclusivamente a su voluntad subjetiva. El general o el pueblo mismo no se atenían exclusivamente a sí mismos para decidir qué era lo mejor dentro del Estado; y tampoco hacía eso el individuo, en sus asuntos familiares. Los griegos, para ver claro el camino que debían seguir, acudían a los oráculos, a los sacrificios de animales y a los adivinos, o consultaban, como hacían especialmente los romanos, el vuelo de las aves. El general, antes de dar una batalla, debía atenerse, para tomar una decisión, a lo que le dijeran las entrañas de los animales sacrificados, como con tanta frecuencia lo vemos en el *Anábasis* de Jenofonte; y Pausanias se atormenta un día entero, antes de dar la orden de lanzarse al combate.[45]

Este momento, en el que el pueblo no es aún el factor decisivo, sino que se deja llevar en sus decisiones por un algo exterior, era, en aquel tiempo, una condición esencial de la conciencia griega: en fin de cuentas, los oráculos son siempre

[45] Herodoto, IX, 33 *ss.*

necesarios allí donde el hombre no se considera todavía tan libre e independiente en su fuero interno que se sienta capaz de adoptar sus determinaciones a partir de sí mismo, como nosotros lo hacemos. A esta libertad subjetiva, que los griegos no conocían aún, es a lo que queremos referirnos cuando hablamos, actualmente, de libertad; al tratar de la *República* de Platón, tendremos ocasión a referirnos más por extenso a esto. Eso de responder por lo que hacemos, de buscar en los actos del hombre su propia inspiración personal, es algo propio de los tiempos modernos; los hombres de hoy tratamos de obrar con arreglo a móviles de prudencia, y consideramos esto como el factor último y determinante. Pero los griegos no habían llegado aún a la conciencia de esta infinitud.

En el libro primero de las *Memorabilia* de Jenofonte (cap. 1, §§ 7-9), a propósito de la defensa que hace Sócrates acerca de su demonio interior, ya sus primeras palabras son: "Los dioses se han reservado para sí el conocimiento de las cosas más importantes. La arquitectura, la agricultura, la metalurgia, etc., son artes humanas; y lo mismo el arte de gobernar, el arte de calcular, el gobierno de la casa y los asuntos domésticos y el arte de la estrategia. El hombre puede llegar a adquirir gran destreza en todo esto; en cambio, para destacarse en aquello es necesario recurrir al arte de los adivinos. El que labra una tierra no sabe quién habrá de recoger sus frutos; el que construye una casa no sabe quién habrá de morar en ella, después de acabada; el general no sabe si será aconsejable conducir al ejército hacia el campo de batalla; quien dirige un Estado ignora si le será provechoso o perjudicial [a él, al individuo]; quien se casa con una mujer hermosa no sabe si ello colmará su dicha o será, por el contrario, fuente de pena y aflicción para él; ni quien tiene parientes poderosos en el Estado puede saber si no será eso precisamente lo que le valga, un día, el verse desterrado. Por eso, esta ignorancia del hombre le lleva, necesariamente, a recurrir al arte de los adivinos". Jenofonte (*loc. cit.*, §§ 3-4) se expresa acerca de este arte diciendo que se manifiesta de diversos modos: por medio de oráculos, sacrificios, el vuelo de las aves, etc. Y añade: "para Sócrates este oráculo era su demonio interior".

El considerar como un conocimiento superior la visión del futuro que se le representa a uno de antemano en el sonambulismo, en la agonía, etc., constituye una inversión que se da también fácilmente en nuestras representaciones; pero, bien mirada la cosa, nos damos cuenta de que se trata, en realidad,

de intereses particulares de los individuos y de que el conocimiento de lo justo y lo moral es algo que está muy por encima de todo esto. Si alguien se dispone a casarse, a construir una casa, etc., el éxito sólo es importante para el individuo de que se trata. Lo verdaderamente divino y general es la institución misma: la agricultura, el Estado, el matrimonio, etc.; en comparación con esto, es una nimiedad de pretender saber si, en caso de embarcarme, se irá a pique el barco y pereceré en el naufragio, o algo por el estilo.

Ahora bien, el demonio de Sócrates no se hace ostensible sino por medio de los consejos que le da acerca de tales o cuales resultados especiales, por ejemplo, acerca de si y cuando deben ponerse en viaje sus amigos. No guarda relación con lo verdadero, con lo que es en y para sí en la ciencia y en el arte, ya que esto pertenece más bien al espíritu universal; por eso, estas revelaciones demoníacas son mucho más insignificantes que las del espíritu pensante de Sócrates. Claro está que también en ellas se encierra algo general, ya que una persona prudente puede saber, con frecuencia, de antemano si algo es aconsejable, o no. Pero lo que es verdaderamente divino pertenece a todos, y aunque el talento y el genio sean peculiaridades, su verdad sólo se revela en sus obras, que son generales.

Ahora bien, como Sócrates es la figura en quien la decisión basada en factores interiores empieza a desgajarse del oráculo externo, es necesario que este retorno a sí aparezca aquí, en sus primeras manifestaciones, de un modo todavía fisiológico. Por eso, el demonio socrático ocupa un lugar intermedio entre el lugar externo del oráculo y el lugar puramente interior del espíritu; es algo interior, pero de tal modo que, como verdadero genio, se concibe como algo distinto de la voluntad humana y no es aún la inteligencia y la voluntad individual del propio Sócrates. Por tanto, la forma más cercana en lo tocante a este demonio es una forma que tiende al sonambulismo, a este desdoblamiento de la conciencia; y, en efecto, en Sócrates parece que se daba ya, expresamente, algo de eso que llamamos estado magnético, ya que se sumía con alguna frecuencia, como hemos señalado más arriba (*supra*, p. 45) en estados de arrobamiento o catalepsia.

En los tiempos modernos, estos estados se revelan en la fijeza de la mirada, en el saber interior, en las visiones de tales o cuales cosas, del pasado, de lo aconsejable, etc.; pero la ciencia no nos ha aclarado más este fenómeno del magnetismo. Por

tanto, el demonio socrático debe considerarse como un estado real, notable, entre otras cosas, porque no era un estado enfermizo, sino que obedecía al punto de vista de la conciencia de Sócrates. En efecto, el eje de toda la conversión histórico-universal que forma el principio de Sócrates consiste en haber sustituído el oráculo por el testimonio del espíritu del individuo y en hacer que el sujeto tome sobre sus hombros la decisión.

3. Las vicisitudes de Sócrates

Este demonio de Sócrates, punto principal de la acusación que se le dirige, nos lleva al círculo de sus *vicisitudes*, que termina con su condena. Podríamos, tal vez, llegar a la conclusión de que estas vicisitudes se hallan en contradicción con su actividad, encaminada a instruir a sus conciudadanos en lo bueno; sin embargo, si las ponemos en relación con lo que eran Sócrates y su pueblo, no tenemos más remedio que reconocer la necesidad de tales vicisitudes. Los contemporáneos de Sócrates que se presentaron como sus acusadores ante el pueblo de Atenas veían en él al hombre que llevaba a la conciencia de las gentes el no ser absoluto de lo vigente en y para sí.

Sócrates, con este nuevo principio, y como persona, como ciudadano ateniense cuya misión consistía en predicar esta clase de doctrina entraba, a través de esta personalidad, en una relación especial con todo el pueblo ateniense: no en una relación con la multitud o con la masa que mandaba, simplemente, sino en una relación viva con el espíritu del pueblo ateniense. Y el espíritu de este pueblo en sí, su constitución, su vida entera, se basaba en lo moral, en la religión, y no podía existir sin esto, que era algo firme en y para sí.

Por tanto, al cifrar lo verdadero en las decisiones de la conciencia interior, Sócrates adoptó una actitud antagónica frente a lo que el pueblo ateniense consideraba como la justicia y la verdad. La acusación contra él fué, pues, una acusación justa. Examinémosla un poco más de cerca y examinemos, asimismo, sus ulteriores vicisitudes. Los ataques dirigidos contra Sócrates son bien conocidos, y de dos clases: fué atacado, como es sabido, por Aristófanes en *Las nubes* y luego, de un modo formal, ante el pueblo de Atenas.

Aristófanes enfocó la filosofía socrática desde el punto de vista negativo de que la formación de la conciencia reflexiva hacía vacilar la vigencia de la ley; y lo cierto es que no podemos impugnar la justeza de este punto de vista. Esta con-

ciencia de Aristófanes acerca de la unilateralidad del pensamiento socrático puede considerarse como un preludio de la actitud adoptada por el pueblo ateniense al reconocer también el signo negativo de esta filosofía y condenar a muerte a su autor. Sabido es que Aristófanes, en sus comedias, sacaba a escena lo mismo a Sócrates que, por ejemplo, a Esquilo y especialmente a Eurípides, y no sólo a estas figuras, sino también a los atenienses en general, a sus caudillos, al pueblo de Atenas personificado y a los propios dioses; difícilmente podríamos llegar a imaginarnos tanta libertad si no tuviésemos testimonios históricos de ella.

No es de este lugar examinar la peculiar naturaleza de la comedia aristofánica ni, especialmente, de la sátira que empleó contra Sócrates. En cuanto a lo primero, no debemos asombrarnos, ni hay para qué tratar de justificar o simplemente de disculpar a Aristófanes por razón de ello. La aparición de la comedia aristofánica es, por sí misma, un ingrediente tan esencial en el pueblo ateniense y Aristófanes una figura tan necesaria en el panorama de Atenas como la del augusto Pericles, la del frívolo Alcibíades, la del divino Sófocles y la del ético Sócrates, pues él forma parte, también, de las estrellas de este firmamento (v. t. I, p. 298). Lo único que cabe decir es que nuestra seriedad germánica no comprende cómo Aristófanes podía sacar a escena a personajes que representaban a hombres de carne y hueso de la nación ateniense, llamándolos por sus nombres, para ponerlos en ridículo, y sobre todo a un hombre tan austero, tan honrado como Sócrates.

Se ha intentado conjeturar por medio de determinaciones cronológicas que las comedias de Aristófanes no influyeron para nada en la condena decretada contra el filósofo. De una parte, se comete una gran injusticia contra Sócrates; de otra parte, se reconoce también el valor de Aristófanes, quien, en sus *Nubes*, tenía toda la razón. Este poeta, que entrega a Sócrates a las burlas y al escarnio de las gentes, poniéndolo en el mayor de los ridículos, no era, ni mucho menos, un farsante vulgar y un frívolo bromista que se mofara de lo más sagrado y lo más sublime y lo sacrificase todo a su ingenio, para hacer reir a toda costa a los atenienses. No es así, sino que todo responde, para él, a una razón bastante más profunda y sus bromas obedecen a una honda gravedad. No trataba, simplemente, de reirse y de hacer reir, y habría sido un espíritu absolutamente necio y vacuo si se hubiese propuesto eso, además, a costa de cosas venerables. Mísero, menguado ingenio es el que no

tiene un contenido sustancial, el que no se basa en contradicciones implícitas en la cosa misma. Ahora bien, Aristófanes no fué, precisamente, un humorista de mal gusto. No es, en general, posible aferrarse externamente a una burla que no tenga algo de mofa contra uno mismo, de ironía de sí mismo. Lo cómico consiste, en efecto, en presentar a un hombre o una cosa tal y como aparecen disueltos de suyo en su propia infatuación; si la cosa no se halla en contradicción consigo misma, lo cómico no pasará de ser algo superficial y carente de fundamento.

Por tanto, cuando Aristófanes se burla del *demos,* no cabe duda de que lo hace movido por una profunda seriedad política. De todas sus comedias se desprende la conclusión de que este autor cómico era un verdadero, sincero ciudadano ateniense, noble y excelente. Tenemos, pues, ante nosotros, indudablemente, a un celoso patriota, que, desafiando la pena de muerte con que estaban sancionados tales actos, se lanza a aconsejar la paz en una de sus comedias. En este escritor, animado por el más razonable de los patriotismos, se nos revela el santo disfrute, seguro de sí mismo, de un pueblo que sabe reirse de sí. De lo auténticamente cómico forma siempre parte una cierta seguridad en sí mismo, la cual —al realizar con toda seriedad algo, mientras que se encuentra siempre, en realidad, con lo contrario de lo que trata de hacer— no abriga la menor duda acerca de ello, no se para a reflexionar acerca de sí misma, sino que se mantiene absolutamente segura de sí y de lo que hace. Este aspecto del libre espíritu ateniense, este disfrute perfecto de sí mismo en la pérdida, esta certeza diáfana, por nada empañada, de sí mismo, pese a todos los fracasos y todos los choques con la realidad —lo más cómico que pueda concebirse— es el goce que nos ofrece Aristófanes.

Sin embargo, en *Las nubes* no impera este espíritu inocentemente cómico, sino algo que, por una determinada razón, se halla en contradicción con esto. Es verdad que también la figura de Sócrates, tal como Aristófanes la pinta, aparece trazada con rasgos cómicos, ya que el resultado a que conducen sus esfuerzos éticos es, cabalmente, el contrario de lo que él busca; vemos cómo los discípulos se complacen en los sabios descubrimientos que realizan gracias a él y en los que cifran su dicha, pero que luego les resultan odiosos, en la práctica, y se convierten en lo contrario de lo que habían pensado. La visión excelente que los discípulos de Sócrates aparecen adquiriendo aquí es, precisamente, la convicción de la nulidad de

las leyes de ese algo determinadamente bueno que la conciencia ingenua tiene por verdad.

Aristófanes se burla de las profundas y minuciosas investigaciones que le atribuye a Sócrates: a qué distancia pueden saltar las pulgas, para averiguar lo cual, nos dice, ha recurrido al medio de pegarles cera en las patas. No es, naturalmente, un dato histórico, pero se trae a colación para destacar en la filosofía socrática aquel aspecto que Aristófanes critica en ella con tanta amargura.

La breve fábula de *Las nubes* es la siguiente. Estrepsíades, un honrado ciudadano ateniense chapado a la antigua, tiene grandes problemas y dificultades con un hijo despilfarrador y educado a la moda nueva, el cual, mimado por su señora madre y por un señor tío, se dedica a sostener caballos y lleva, en general, una vida poco adecuada a las circunstancias y a sus medios de fortuna. Esto hace que el padre se vea acosado por los acreedores y, no sabiendo qué hacer para salir de esta embarazosa situación, llevado de su perplejidad, acude a Sócrates y se hace su discípulo. El viejo aprende, así, a conocer que lo justo no es esto o aquello, sino lo otro; y se inicia en la existencia de razones más fuertes (κρείττων) y más débiles (ἥττων λόγος). Aprende la dialéctica de las leyes, por ejemplo, las razones por medio de las cuales es posible sustraerse al pago de las deudas. Animado por todo esto, obliga a su hijo a que reciba también las enseñanzas de Sócrates, aprovechándose de su sabiduría.

Ahora bien, el cumplimiento de lo general vaciado por la dialéctica socrática lo vemos realizarse por medio del interés privado o del espíritu malo de Estrepsíades y de su hijo, el cual no es sino la conciencia negativa del contenido de las leyes. Pertrechado con esta nueva sabiduría de razones e invenciones de razones, Estrepsíades se siente abroquelado contra el mal principal que le oprime, que son los apremios de sus acreedores. Éstos van presentándose, uno tras otro, con la pretensión de hacer efectivos sus créditos. Pero Estrepsíades los disuade con buenas razones, los quita de en medio a fuerza de razonamientos, los aplaca con toda clase de argumentos y les demuestra ce por be que no tiene por qué pagarles; no contento con esto, se burla de ellos y se siente muy satisfecho de haber aprendido todo esto con Sócrates.

Pero pronto cambia la escena y se invierten las cosas. El hijo aparece, se comporta como un hijo muy mal educado con respecto a su padre y, a la postre, hasta llega a pegarle. El pa-

dre pone el grito en el cielo cuando el hijo le levanta la mano, viendo en ello la mayor indignidad del mundo; pero el hijo, con arreglo al método que ha aprendido de Sócrates, le demuestra ce por be, con gran acopio de razones, que tiene perfecto derecho a pegarle. Estrepsíades pone fin a la comedia maldiciendo la dialéctica socrática, volviendo los ojos a las costumbres antiguas y desertando de la casa de Sócrates.

Toda la exageración que podríamos achacar a Aristófanes es el llevar esta dialéctica a sus últimas consecuencias, por absurdas y amargas que ellas sean; no puede decirse, sin embargo, que esta pintura aristofánica incurra en ninguna injusticia para con Sócrates. Lejos de ello, debemos admirar incluso la profundidad de Aristófanes al ver el lado negativo de la dialéctica socrática y destacarlo —a su modo, claro está— con tan enérgicos colores. No cabe duda de que, según el método socrático, las decisiones incumben siempre al sujeto, tienen como centro la conciencia [moral] del hombre; cuando esta conciencia sea mala, por fuerza tendrá que repetirse la historia de Estrepsíades.

Por lo que se refiere a la *acusación formal de Sócrates ante el pueblo*, no debe decirse, como Tennemann (t. II, pp. 39 *s.*), hablando de la suerte de Sócrates: "Es indignante, desde el punto de vista de la humanidad, que un hombre tan excelente como éste se viese obligado a beber la cicuta, víctima de cábalas de las que tanto abundan en las democracias. Un hombre como Sócrates, que había hecho del derecho [del derecho así, en general, no se habla aquí, sino que se trata de saber de qué derecho; era, evidentemente, del derecho de la libertad moral] la pauta única de su conducta y que no se apartaba ni un solo paso del camino recto, tenía que crearse *necesariamente* muchos enemigos [¿por qué? Esto es una necedad, una hipocresía moral, consistente en querer ser mejor que otros, a quienes se llama, por este solo hecho, enemigos], hombres acostumbrados a obrar por móviles completamente distintos. Cuando se piensa en la corrupción de las costumbres reinante en aquella época y en el gobierno de los Treinta Tiranos sólo puede asombrar una cosa, y es que un hombre como aquél pudiera actuar sin que nadie le molestase hasta los setenta años. Pero, como ni los mismos Treinta *se atrevieron* a ponerle la mano encima, hay que extrañarse tanto más de que un hombre como Sócrates pudiera ser víctima de las cábalas precisamente *bajo el imperio del derecho y la libertad nuevamente instaurado*, es decir, después del derrocamiento del despotismo [no

hay razón para extrañarse de tal cosa, pues era esto precisamente lo que hacía que los atenienses comprendieran el peligro a que su principio se hallaba expuesto]. Este fenómeno tal vez pueda explicarse pensando que los enemigos de Sócrates necesitaban tiempo para contar con partidarios; que el papel que desempeñaron bajo el gobierno de los Treinta fué demasiado insignificante, etc.".

En cuanto al proceso de Sócrates, tenemos que distinguir en él dos aspectos: uno es el que se refiere al contenido de la acusación y la condena decretada por el tribunal; el otro el que se refiere a la actitud de Sócrates ante el pueblo soberano. En este proceso van implícitas, pues, las dos cosas: la actitud del acusado ante el contenido, lo que determina su acusación, y su actitud frente a la competencia del pueblo, o el reconocimiento de la majestad, de la soberanía de éste. Sócrates fué declarado culpable por sus jueces en lo tocante al contenido de su acusación; pero fué condenado a muerte por negarse a reconocer la competencia y soberanía del pueblo sobre un acusado.

a) La *acusación* constaba de dos puntos: "Que Sócrates no consideraba como dioses a los que el pueblo ateniense tenía por tales, sino que introducía dioses nuevos, y que pervertía a la juventud." [46] La perversión de la juventud consistía en hacerla vacilar con respecto a lo dotado de vigencia inmediata. Y la primera parte de la acusación se basa también, en parte al menos, en lo mismo, pues Sócrates llevaba, asimismo, a la convicción que no siempre era grato a los dioses lo que solía considerarse como tal; a veces, esto guardaba cierta relación con el demonio interior, sin que esto quiera decir que Sócrates considerara a este demonio como un dios. Entre los griegos, era éste el giro que tomaba la individualidad de las decisiones, que veían en ellas una contingencia vinculada al individuo, por lo cual, como lo fortuito de las circunstancias es algo externo, convertían también en algo puramente externo lo contingente de las decisiones, es decir, iban a pedir consejo a sus oráculos, revelando con ello la conciencia de que la voluntad individual era, a su vez, algo fortuito, contingente.

Ahora bien, Sócrates, al centrar en sí mismo lo contingente de las decisiones, puesto que colocaba a su demonio en la propia conciencia, levantaba, en realidad, el demonio general exterior que era, para los griegos, la fuente de las decisiones. De-

[46] Jenofonte, *Apología Soc.* § 10; *Memorab.* I, cap. 1, § 1; Platón, *Apología* p. 24 (p. 104).

tengámonos a examinar con cierto cuidado esta acusación, así como la defensa de Sócrates contra ella. Jenofonte nos relata la una y la otra, lo mismo que Platón, en su *Apología.* Sin embargo, no podemos limitarnos a decir que Sócrates era un hombre excelente, injustamente perseguido, etc. (cfr. *supra,* p. 82), sino que debemos ver detrás de esta acusación el espíritu del pueblo de Atenas y su reacción contra un principio que considera funesto.

α) Por lo que se refiere al *primer* punto de la acusación, el de que Sócrates no honraba a los dioses patrios, sino que introducía dioses nuevos, Jenofonte[47] pone en boca del acusado estas palabras defensivas: que llevó siempre las mismas ofrendas que cualquier otro a los altares públicos, como todos sus conciudadanos, entre ellos sus acusadores, pudieron ver. En cuanto a la acusación de que introducía nuevos demonios, guiado por la voz divina, que le indicaba lo que había de hacer, alegaba en su defensa que también los adivinos consideraban como augurios divinos los gritos y el vuelo de las aves, ciertas palabras de los hombres (por ejemplo, lo voz de la pitonisa), la posición de las entrañas de los animales sacrificados y hasta el trueno y el rayo. Que Dios conoce de antemano lo que ha de suceder y, si quiere, lo anuncia a través de aquellos signos, es cosa que todos creen, ni más ni menos que lo cree él; y Dios puede revelar también el futuro de otros modos. Que no miente cuando dice que escucha la voz de Dios y puede demostrarlo por medio de los testimonios de sus amigos, a quienes muchas veces ha comunicado los consejos así recibidos de lo alto, consejos que siempre han resultado ser ciertos en la práctica. A lo cual añade Jenofonte (*Memorab.* I, c. 1, § 11): "Nadie ha visto u oído a Sócrates hacer o decir nada impío o contrario a la religión, pues jamás se puso a investigar acerca de la naturaleza del universo, como tantos otros, dedicados a indagar cómo había nacido lo que los sofistas llamaban el mundo." De aquí habían salido, en efecto, los antiguos ateos, que, como Anaxágoras, consideraban al sol como una piedra ígnea.[48]

Jenofonte[49] expresa el efecto que a los jueces produjo la defensa de Sócrates a esta primera parte de la acusación, diciendo que "se mostraron descontentos, una parte de ellos porque no creían en lo que Sócrates decía, la otra parte por envidia de que

[47] *Apología Soc.* §§ 11-13; *Memorab.* I, cap. 1, §§ 2-6; 19.
[48] Platón, *Apología,* p. 26 (pp. 108 *s.*).
[49] *Apología Soc.* § 14 (cfr. *Memorab.* I, cap. 1, § 17).

los dioses no les tuviesen a ellos por tan dignos de recibir sus revelaciones como a Sócrates". Este efecto de que nos habla Jenofonte es muy natural. También en nuestros días suelen ocurrir estas dos cosas. De una parte, no suele prestarse crédito a quienes afirman escuchar las voces o revelaciones de lo alto, sobre todo cuando se refieren a la conducta o la suerte individual, pues la gente se resiste a creer, en general, que existan revelaciones de esta clase o, en particular, que goce de ellas la persona en cuestión. De otra parte, suele darse también el caso de que la persona que se gloria de escuchar tales voces o revelaciones sea perseguida y encarcelada. No se niega con ello, en general, que Dios sabe de antemano todo lo que ha de suceder ni que pueda revelárselo a una persona determinada: se acepta la cosa *in abstracto*, pero no en la realidad, y se le niega todo crédito en el caso particular y concreto. No se cree que Dios se haya revelado a *este* individuo concreto que así lo afirma. ¿Por qué a él precisamente, y no a otros? ¿Y por qué han de versar las revelaciones sobre tales nimiedades, sobre cosas completamente individuales y pequeñas, sobre si alguien ha de emprender felizmente un viaje, sobre si debe mantener o no trato con tal o cual persona, sobre cómo ha de defenderse debidamente ante sus jueces, etc. ¿Por qué acerca de tales cosas y no acerca de otras, entre las innumerables que al individuo pueden sucederle? ¿Por qué no acerca de cosas mucho más importantes, acerca de cosas que afectan a la suerte de Estados enteros?

Por eso no se creen tales afirmaciones a un individuo, independientemente de que se consideren posibles en general. Esta falta de fe, que no niega lo general ni la posibilidad general, pero sin llegar a creerlo en ningún caso concreto, particular, no cree, de hecho, en la realidad y la verdad de la cosa. No lo cree, inconscientemente, porque la conciencia absoluta, y es evidente que de ella tiene que tratarse, no sabe como de algo positivo de esas nimiedades sobre que se hacen recaer estas adivinaciones y sobre las que recaían también, evidentemente, las del propio Sócrates, pues para el espíritu estas cosas son siempre algo que tiende a desaparecer. Además, la conciencia absoluta no sabe nada del futuro en cuanto tal, como tampoco del pasado; sabe solamente del presente. Pero, en cuanto que en su presente, en su pensamiento, se manifiesta también la contraposición de lo futuro y lo pasado frente a lo presente, sabe también del futuro y del pasado, pero del pasado como de algo plasmado. Pues el pasado no es otra cosa que la conserva-

ción del presente como realidad; pero el futuro es la contraposición a esto, el devenir del presente como posibilidad y, por tanto, más bien lo no plasmado, lo informe. De este algo informe es de donde sale y cobra forma lo general en el presente; por eso, no es posible intuir forma alguna en el futuro. Se tiene la vaga sensación de que cuando Dios obra, no lo hace nunca de un modo particular ni en torno a asuntos particulares. Se reputan tales cosas como demasiado nimias para que puedan, en un caso concreto, ser reveladas por Dios. Se reconoce que Dios determina también lo particular, pero en seguida se comprende por tal el conjunto de los detalles o los detalles en su totalidad; de aquí que se diga que el modo de obrar de Dios es de carácter general.

Así, pues, mientras que, entre los griegos, las decisiones presentaban la forma de contingencias puramente externas determinadas por el vuelo y los gritos de las aves, las decisiones, para hombres de nuestra cultura, son contingencias de orden interno, ya que hoy queremos ser nosotros mismos esa contingencia, con lo cual el conocimiento de la individualidad es la conciencia de esta misma contingencia. Pero mientras que los griegos en general, para quienes el lado de lo fortuito de la conciencia era un ente, un saber de ella como oráculo, veían en esta individualidad un saber general al que cualquiera podía pedir consejo, en Sócrates —para quien es cierto que este algo exteriormente determinado había entrado ya, como para nosotros, en la conciencia, pero todavía no de un modo completo, porque ese algo se presentaba aún como una voz existente, como un algo imaginario, que aquél distinguía de su propia personalidad— las decisiones de la individualidad particular presentaban, por ello mismo, tanto la apariencia de lo propio como la de lo particular, razón por la cual no eran las de una individualidad general; y era esto precisamente lo que sus jueces, como era de justicia, no podían tolerar, creyéranlo o no.

Además, para los griegos aquellas revelaciones tenían que revestir necesariamente un determinado modo de ser, pues existían oráculos que podríamos llamar oficiales (no subjetivos), como la pitonisa, los árboles sagrados, etc. Por eso, cuando la revelación cobra cuerpo en este algo particular y concreto que es el ciudadano corriente, se la considera como algo increíble y falso; el demonio socrático era, en realidad, una modalidad distinta de la que hasta entonces venía rigiendo en la religión griega. Esto hace que sea tanto más extraño lo que se afirma de que el oráculo del Apolo délfico, es decir, la pitonisa, repu-

tara a Sócrates por el más sabio de los griegos.[50] Fué Sócrates precisamente quien cumplió el mandato del dios sapiente, el de "Conócete a tí mismo", convirtiéndolo en lema de los griegos y, concretamente, como la ley del espíritu, y no como un conocimiento de la propia particularidad del hombre. Sócrates es, de este modo, el héroe que proclama, para desplazar al dios délfico, el principio de que el hombre debe mirar dentro de sí para saber qué es lo verdadero. Y, como es la propia pitonisa quien proclama aquella sentencia, el desplazamiento, la subversión del espíritu griego que con ello se opera consiste, propiamente, en que el oráculo sea sustituído por la conciencia que cada hombre pensante tiene de sí mismo. Ahora bien, esta certeza interior es, evidentemente, un nuevo dios y no el dios tradicional de los atenienses; por donde se llega a la conclusión de que la imputación que a Sócrates se le hacía era, desde este punto de vista, fundada.

β) Detengámonos ahora en el *segundo* punto de la acusación, el de que Sócrates pervertía a la juventud. Las primeras palabras de la defensa del acusado son, también en este respecto, las siguientes: el oráculo de Delfos ha declarado que no hay en Grecia ningún hombre más noble, más justo ni más sabio que él.[51] En seguida, opone a esta acusación el conjunto de su vida: ¿acaso ha podido inducir al mal a nadie y, sobre todo, a quienes mantenían trato con él, por su ejemplo, por sus actos? [52]

La acusación, obligada a concretar más el tenor de estas imputaciones, llama a declarar a los testigos: Melito declara que sabe de algunos a quienes ha inducido a obedecerle a él más que a sus propios padres.[53] Este punto de la acusación referíase preferentemente a Anito; y, como aparecía abonado por suficientes testimonios, el asunto estaba claro para el tribunal llamado a dictar sentencia. Sócrates se explicó más claramente acerca de este punto, fuera ya del tribunal. En efecto, cuenta Jenofonte (*Apol. Soc.* §§ 27, 29-31) que Anito le había tomado animadversión a Sócrates porque éste le había dicho que el hijo de un hombre prestigioso como él no debía consagrarse al oficio de la tenería, sino a una profesión digna de un hombre libre. Anito mismo era curtidor de oficio y, aunque estos trabajos corriesen, por regla general, a cargo

[50] Platón, *Apología*, p. 21 (p. 97).
[51] Jenofonte, *Apol. Soc.* § 14.
[52] Jenofonte, *Apol. Soc.* §§ 16-19; *Memorab.* I, cap. 2, §§ 1-8.
[53] Jenofonte, *Apol. Soc.* § 20; cfr. *Memorab.* I, cap. 2, §§ 49 *ss.*

de esclavos, no eran, en sí, nada denigrante; la expresión de Sócrates no era justa, por ello; aunque ya hemos visto *(supra,* p. 50) que este juicio encajaba perfectamente dentro del espíritu y la mentalidad de los griegos. Sócrates añade que ha trabado conocimiento con este hijo de Anito y que no ha descubierto en él ninguna cualidad mala; profetiza, sin embargo, que no se mantendrá fiel a este trabajo servil a que su padre se empeña en sujetarlo. Y como no tiene a su lado ninguna persona razonable que se ocupe de él, se dejará llevar de malas apetencias y llegará muy lejos por los caminos de la ociosidad y la disipación. Jenofonte añade por su cuenta que la predicción de Sócrates se confirmó al pie de la letra, pues el joven de referencia se entregó a la bebida y se pasaba los días y las noches emborrachándose, habiéndose convertido en un hombre completamente indigno. Cosa perfectamente comprensible, ya que un hombre que se considera (con razón o sin ella) apto para llegar a ser algo mejor de lo que es y que se siente descontento en su interior con el estado de cosas dentro del que vive, pero sin poder alcanzar otro mejor, se ve arrastrado por este disgusto consigo mismo a la mediocridad, primero, y luego a la maldad, por el camino que tantas veces arruina a los hombres. La profecía de Sócrates es, por esto, perfectamente natural.

A esta acusación concreta de que induce a los hijos a la desobediencia contra sus padres replica Sócrates preguntando si, cuando se trata de elegir a las personas aptas para desempeñar ciertos cargos públicos, por ejemplo el de estratega, se da preferencia a los padres o, por el contrario, a las gentes expertas en el arte de la guerra. Y, recorriendo todas las actividades, va señalando cómo se procura escoger siempre a los más aptos en un arte o en la ciencia. Pues bien, si esto es así, ¿no es curioso que se le denuncie a él ante los tribunales por el hecho de que los hijos lo prefieren a sus padres cuando tratan de averiguar lo que puede considerarse como el supremo bien, es decir, cuando aspiran a educarse como hombres nobles? [54]

Esta respuesta de Sócrates puede, indudablemente, ser considerada como certera desde cierto punto de vista, pero en seguida nos damos cuenta de que tampoco en ella se llega al fondo del problema que se discute, pues pasa por alto el verdadero punto, el punto esencial de la acusación. Lo que sus jueces reputan, evidentemente, malo, reprobable, es la inge-

[54] Jenofonte, *Apol. Soc.* §§ 20 s.; *Memorab. I,* cap. 2, §§ 51-55; Platón, *Apología,* pp. 24-26 (pp. 103-107).

rencia moral de una tercera persona en la relación absoluta entre padres e hijos. No es posible decir nada acerca de esto en términos generales, pues todo depende de la clase de ingerencia; sin embargo, aunque se la tenga por necesaria en ciertos y determinados casos, no debe producirse de un modo absorbente, total; y, menos que nunca, cuando se la permite un particular que se interpone de un modo casual. Los hijos deben tener la sensación de formar una unidad con sus padres, siendo ésta la primera relación moral inmediata; todo educador debe respetarla, mantenerla pura y desarrollar la sensación de esta unidad. Por eso, cuando un tercero es llamado a ingerirse en esta relación entre padres e hijos y la intromisión es de tal naturaleza que desvía a los hijos, aunque sea por su bien, de la confianza que sus padres les inspiran y les inculca el pensamiento de que sus padres son gentes malas, cuyo trato y cuya educación los corrompe, no podemos evitar un sentimiento de indignación y disgusto.

Es lo peor que, desde el punto de vista de las costumbres y de su propio espíritu, puede ocurrirles a los hijos: que este vínculo, que debe ser respetado siempre, se rompa o se relaje, convirtiéndose el respeto en odio, en desprecio y en mala voluntad. La ruptura o el relajamiento de estos lazos constituye el atentado más sensible contra la moralidad. Esta unidad, esta confianza es la leche materna de la moralidad, en la que el hombre se amamanta y hace grande; por eso, el perder prematuramente a los padres constituye una gran desgracia.

Es cierto que los hijos, sean varones o hembras, tienen que emanciparse de la familia, romper la unidad natural con ella y hacerse independientes; pero esta separación debe ser espontánea y libre, no impuesta por ninguna coacción de fuera, y no puede estar determinada por la hostilidad o el desprecio. Cuando se alberga en el pecho del hombre el dolor de una separación de éstas, necesita apelar a todas sus fuerzas para sobreponerse a ella y curar la herida.

Ahora bien, para referirnos al ejemplo de Sócrates, todo parece indicar que éste, con sus ingerencias, inducía a los jóvenes a un sentimiento de descontento con la situación en que vivían. Es posible que el hijo de Anito no se sintiera, en general, atraído por el trabajo; pero una cosa es esto y otra muy distinta que esta sensación de descontento cobre conciencia de sí misma y se vea confirmada por la autoridad de un hombre como Sócrates. Y bien podemos abrigar, cuando menos, la sospecha de que, si Sócrates tuvo trato con él, no haría otra

cosa que fortalecer y desarrollar en su pecho la simiente de aquel sentimiento de desazón y descontento con respecto al trabajo a que se le destinaba. Sócrates descubriría en este muchacho las dotes ocultas en él, le haría ver que tenía aptitudes para llegar a ser algo mejor en la vida y contribuiría, así, a fomentar el desconcierto del joven y su sentimiento de amargura, de descontento hacia su padre, que habría de ser la causa y la raíz de su desgracia.

Así enfocado el problema, no es posible desestimar tampoco esta acusación a que nos estamos refiriendo, la de haber destruído las buenas relaciones entre padres e hijos, sino que, lejos de ello, debemos considerarla como provista de fundamento. Por eso también se le reprochaba tanto a Sócrates que hubiese tenido por discípulos a hombres como Critias y Alcibíades, que llevaron a Atenas al borde mismo de la ruina (v. *supra*, páginas 73 s.). En efecto, ya que se entrometía en la educación que los otros daban a sus hijos, había derecho a exigir de él, por lo menos, que sus propias enseñanzas mantuviesen dentro del buen camino a los jóvenes confiados a ellas.

El problema está en saber cómo puede llegar a comprender el pueblo hasta qué punto esta clase de asuntos pueden ser materia de legislación y llevarse ante los tribunales. Dentro de nuestras leyes, el primer punto de la acusación, el referente a la adivinación, sería inadmisible, como se ha visto, por ejemplo, en el caso de Cagliostro; esta clase de actos eran perseguidos en otro tiempo por la Inquisición. Con respecto al segundo punto, la ingerencia moral en la educación de la juventud está entre nosotros, cierto es, más organizada; aquí este deber pesa sobre una clase o estamento especial; sin embargo, debe tener siempre, de suyo, un carácter general y no provocar jamás la desobediencia a los padres, ya que ésta está considerada como el más reprobable de los principios contrarios a la moral.

Ahora bien, ¿podrían llevarse casos de éstos ante los tribunales? Esto guarda relación, principalmente, con el problema del derecho del Estado y, en este punto, se reconoce, hoy, la existencia de un ancho margen de posibilidades. Sin embargo, si un profesor desde la cátedra o un predicador desde el púlpito atacase, por ejemplo, a una determinada religión, no cabe duda de que el gobierno se daría por enterado y tendría perfecto derecho a intervenir, por grande que fuese el clamor que su intervención levantara. Existe, ciertamente, un límite no fácil de determinar, dada la libertad de pensamiento y de palabra y que descansa sobre un convenio tácito; pero tiene que

haber, por fuerza, un punto pasado el cual se entre en los dominios de lo ilícito, por ejemplo cuando se incite directamente a la rebelión.

Es verdad que se dice que "los principios falsos se destruyen por sí mismos y no encuentran acogida". Pero esto sólo en parte es verdad, pues la elocuencia de los sofistas sirve, a veces, para excitar las pasiones de la plebe. Se dice también que estas prédicas "son puramente teóricas y no se traducen en actos". Pero lo cierto es que el Estado se basa, esencialmente, en el pensamiento y que su existencia depende del modo de pensar y de sentir de los hombres, ya que el Estado no es precisamente un reino físico, sino un reino espiritual. Existen, pues, máximas y principios que le sirven de punto de apoyo y base de sustentación y en cuya defensa debe intervenir el gobierno cuando se vean atacados.

A esto hay que añadir que en Atenas existía un estado de cosas muy distinto del que hoy existe, y no podríamos enjuiciar certeramente y con conocimiento de causa el caso de Sócrates sin partir de lo que eran el estado ateniense y sus normas y costumbres. Pues bien, según las leyes de Atenas, es decir, conforme al espíritu del Estado absoluto, las dos cosas de que a Sócrates se le acusaba eran funestas para este espíritu. No ocurría entonces como en las constituciones modernas, en que lo general del Estado es, en rigor, un algo general en torno a lo cual pueden girar mucho más libremente los individuos, sin poner con ello en peligro lo general del Estado. En primer lugar, equivalía, evidentemente, a invertir el estado ateniense el echar por tierra aquella religión pública que era entonces la base de todo y sin la que el Estado no podía existir, ya que el estado ateniense no era como el nuestro, es decir, un poder absoluto con existencia propia. No cabe duda de que el demonio socrático venía a ser una divinidad nueva al lado de las tradicionalmente reconocidas, una divinidad que, por hallarse en contradicción con la religión pública imperante, exponía a ésta a los peligros de la arbitrariedad subjetiva. Y, como la religión determinada se hallaba tan íntimamente entrelazada con la vida pública que constituía incluso uno de los aspectos de la legislación vigente, la introducción de una nueva divinidad en la que se erigía como principio la propia conciencia y que incitaba a la desobediencia, constituía, necesariamente, un crimen. Podemos no estar de acuerdo en esto con los atenienses, pero sí debemos reconocer que eran, por lo menos, consecuentes al pensar así.

En cuanto a la unidad o cohesión moral entre padres e hijos, esta base moral de vida era, entre los atenienses, mucho más sólida que entre nosotros, ya que entonces no se conocía la libertad subjetiva de hoy. La piedad, la devoción familiar constituía la tónica sustancial, fundamental, del estado ateniense. Por tanto, Sócrates atacaba y vulneraba la vida de Atenas en dos puntos fundamentales; los atenienses se dieron cuenta de ello y tuvieron la conciencia clara de lo que aquí se ventilaba. Nada tiene, pues, de extraño que Sócrates fuese declarado culpable. Tenía necesariamente que serlo. Tennemann (t. II, p. 41), dice: "A pesar de que estos puntos de la acusación contenían las más tangibles inexactitudes, Sócrates fué condenado a muerte porque su grandeza de pensamiento no le permitía recurrir a los medios usuales y viles de que se solía echar mano para sobornar los fallos de los jueces." Esto es completamente falso. Sócrates fué declarado culpable de los hechos que se le imputaban, pero su condena a muerte obedeció a otras causas.

b) Comienza aquí, en realidad, la *segunda parte de sus vicisitudes.* Según las leyes atenienses, el acusado, después de ser declarado culpable por los heliastas, como hoy en Inglaterra ante el tribunal del jurado, tenía derecho a oponer a la pena propuesta por el acusador una *contrapropuesta* de pena (ἀντιτιμᾶσθαι), que representaba una atenuación, sin ser una apelación formal; era ésta, sin duda, una excelente institución del derecho procesal ateniense, que acredita un gran sentido de humanidad. No se trataba de la pena en general, sino de la tasación, de la clase de pena que había de imponerse; el fallo de los jueces había decidido ya que Sócrates era culpable y, por tanto, merecedor de una pena. Ahora bien, el hecho de que se dejara al culpable un margen de libertad para fijar o proponer la pena que consideraba justa, no quiere decir que su propuesta pudiera ser arbitraria, sino, por el contrario, adecuada al delito ya reconocido, bien con el carácter de multa o de pena corporal (ὅ, τι χρὴ παθεῖν ἢ ἀποτῖσαι).[55] El hecho de que el culpable o declarado tal se constituyese en juez de sí mismo implicaba ya de suyo que se sometía al fallo del tribunal y reconocía su culpa. Pues bien, Sócrates se negó a señalar para sí una pena, que habría podido consistir en una multa o en el destierro, lo que le permitía optar entre esta pena o la de muerte, que los acusadores proponían. Se negó a elegir

[55] Meier y Schönemann, *Der Attische Process,* ["El proceso ático"] pp. 173-179.

aquella pena, según nos dice Jenofonte (*Apol. Soc.* § 23), porque, a su juicio, el aceptar la formalidad de la contrapropuesta (τὸ ὑποτιμᾶσθαι) habría equivalido a reconocer su culpa; pero, en realidad, no se trataba del problema de la culpa, ya juzgado, sino simplemente de la clase de pena.

Claro está que es posible ver en esta actitud de Sócrates un acto de grandeza moral; pero, por otra parte, contradice en cierto modo a lo que más tarde hubo de decir Sócrates en la prisión, cuando afirmó que no había querido huir y que estaba allí porque así lo habían querido los atenienses y porque a él le había parecido mejor someterse a las leyes (v. t. I, p. 316). Pues bien, lo primero que habría tenido que hacer, puesto que los atenienses lo habían declarado culpable, era respetar este fallo y reconocer su culpa. Y, consecuentemente, habría tenido que acceder también a proponer la pena a que se consideraba acreedor, sometiéndose con ello, sinceramente, a las leyes mismas y al fallo decretado en conformidad con la ley. Así vemos a la celeste Antígona, la más augusta figura que jamás pisara la tierra, ir a la muerte, en la tragedia de Sófocles (*Antig.* vs. 925-926), pronunciando estas admirables palabras:

> *Ya que los dioses lo han dispuesto así,*
> *Reconozcamos que sufrimos por nuestra falta.*

También Pericles se sometió al fallo del pueblo, reconociéndolo como soberano; páginas más atrás (v. t. I, p. 303), veíamos cómo suplicó a los ciudadanos en favor de Aspasia y Anaxágoras. En la República romana, vemos a los más nobles de los hombres suplicar a sus conciudadanos. No hay en ello nada de humillante para el individuo; es natural que éste se incline ante el poder general, y este poder real, el más noble de todos, no es otro que el pueblo. Y de nadie tiene éste más derecho a ser reconocido que de aquellos precisamente que se encumbran en el seno de él.

Sócrates se niega a someterse al poder del pueblo, a humillarse ante él, al no prestarse a suplicar que le fuese atenuada la pena. Reconocemos y admiramos en él una independencia moral que, consciente de su derecho y de su razón, se aferra a ellos y no se pliega ni a obrar de otro modo ni a reconocer como un delito lo que para él es el ejercicio de un derecho. Sócrates desafía con ello la muerte, la cual no puede considerarse, por tanto, como el castigo de los delitos de que se le acusa y se le reconoce culpable, pues lo que determina *su condena a morir es,* pura y simplemente, su negativa a propo-

ner por sí mismo una pena, reconociendo con ello el poder judicial del pueblo.

Sócrates reconocía, evidentemente, la soberanía del pueblo en general, pero no en este caso concreto; ahora bien, este principio *no podía contentarse con un reconocimiento* general, sino que reclamaba un acatamiento concreto en todos y cada uno de los casos. Entre nosotros, se da por supuesta la competencia de los tribunales, y el delincuente es condenado sin más; hoy, el sujeto es dejado en libertad y sólo se tienen en cuenta los hechos. No ocurría así en Atenas, donde nos encontramos con el postulado peculiarísimo de que el condenado se vea obligado a sancionar expresamente por sí mismo, mediante el acto de tasar su pena, el fallo judicial por el que se le declara culpable. No ocurre exactamente lo mismo en Inglaterra; sin embargo, aquí vemos algo parecido, pues rige la norma de que se pregunte al acusado con arreglo a qué leyes quiere que se le juzgue. Su respuesta es: con arreglo a las leyes de mi país y ante los tribunales de mi pueblo; en ella va ya implícito el reconocimiento del proceso judicial, anterior a la tramitación de éste.

Por tanto, Sócrates opone al fallo judicial la voz de su conciencia y *ante el foro de su propia conciencia* [moral] se declara absuelto de toda culpa. Pero ningún pueblo, y menos que nadie un pueblo libre y dotado de la libertad de que gozaba el pueblo ateniense, puede reconocer este tribunal de la conciencia [moral] al que Sócrates se acoge y que no admite más fallo que el de la propia conciencia en cuanto a si el hombre ha cumplido o no con su deber. El gobierno, los tribunales, el espíritu general del pueblo podrían replicar a esto: "No basta con que tú tengas la conciencia de haber cumplido con tu deber; es necesario que también la tengamos nosotros." En efecto, el principio primordial de un Estado, cualquiera que él sea, es que no haya por encima de él ninguna razón, conciencia [moral] o sentido del derecho superior a los que el propio Estado reconoce. Un verdadero Estado no puede tolerar en su seno, por ejemplo, a gentes como los cuáqueros, los anabaptistas, etc., que desconocen y rechazan determinados derechos del Estado, como es el de la defensa de la patria. Esta miserable libertad de pensar y creer lo que a cada cual le parezca mejor no puede admitirse, como tampoco el que cada cual se acoja a la conciencia de su deber.

Si esta conciencia no es, en realidad, una hipocresía, lo que el individuo hace creyéndolo como su deber tendrá que ser reconocido y acatado por todos. Es cierto que el pueblo puede equi-

vocarse, pero mucho más puede equivocarse el individuo, y a nadie se le puede ocultar esto. También los tribunales tienen su conciencia [moral] y fallan o deben fallar con arreglo a ella; más aún, los tribunales son, dentro del Estado, la conciencia [moral] privilegiada. Frente a las contradicciones que en un proceso existen o pueden existir entre los diversos modos de concebir el derecho según las diversas conciencias, sólo tiene por qué prevalecer la conciencia del propio tribunal, que es la conciencia [moral] general, sancionada por la ley, sin que haya necesidad de reconocer la conciencia [moral] particular del acusado. El hombre tiende con demasiada facilidad a creer que ha cumplido con su deber; esta creencia no descarga al juez de su función de investigar si el deber ha sido realmente cumplido o no, pues la conciencia que de ello tengan las personas interesadas no basta o decide.

De un hombre como Sócrates no podía esperarse otra actitud que la de marchar hacia la *muerte* del modo más sereno y más varonil. El relato que Platón nos hace de las bellas escenas de las últimas horas de su maestro, aunque no haya en él, por su contenido, nada de extraordinario, quedará para siempre como la imagen grandiosa y el relato ejemplar de un hecho noble. La última plática de Sócrates es, simplemente, filosofía popular; no en vano aparece en ella, por vez primera, el tema de la inmortalidad del alma; sin embargo, no ofrece ningún consuelo al hombre, y ya Homero hace decir a Aquiles en el averno que prefería ser un mozo de labranza con tal de vivir sobre la tierra.

Ahora bien, aunque el pueblo de Atenas, mediante la *ejecución de esta sentencia;* afirmara el derecho de su ley contra los ataques de Sócrates y castigara en la persona de éste las transgresiones cometidas contra su vida moral, no por ello deja de ser Sócrates el *héroe* que se hace fuerte en el derecho absoluto de un espíritu seguro de sí mismo y de su razón, en la conciencia llamada a decidir de suyo, que proclama, por tanto, con plena conciencia de lo que hace, el principio superior del espíritu.

Ya hemos dicho que este nuevo principio, al afirmarse en el mundo griego, entró en colisión con el espíritu sustancial y las ideas imperantes en el seno del pueblo ateniense, lo que necesariamente tenía que provocar esta reacción, pues el principio del mundo griego no podía soportar aún el principio de la reflexión subjetiva. Por consiguiente, el pueblo de Atenas estaba, pues, no sólo en su derecho, sino que tenía incluso el

deber de reaccionar contra él, con arreglo a las leyes, tenía que ver, necesariamente, en este principio un crimen.

Tal es siempre la posición y el destino de los héroes en la historia universal: que hacen nacer un mundo nuevo cuyo principio se halla en contradicción con el mundo anterior y lo desintegra: los héroes aparecen, pues, como la violencia que infringe la ley. Perecen, en lo individual; pero perece solamente el individuo, no el principio en él encarnado, que la pena impuesta a aquél no alcanza a destruir. En el caso concreto de Sócrates, el espíritu del pueblo ateniense no se restaura en su plenitud por el hecho de que Sócrates desaparezca. Se elimina la forma falsa de la individualidad, y además violentamente, mediante un castigo; pero el principio mismo se abre paso, si bien en otra forma, y se eleva a principio del Espíritu del Mundo.

Esta modalidad general bajo la que se manifiesta el principio y socava lo existente es la verdadera; lo injusto, en la situación anterior, consistía en que el principio se manifestara solamente como patrimonio de un individuo. No es su mundo el que puede comprender, así, a Sócrates, sino la posteridad, que se halla por encima de ambos. Cabe imaginarse que la vida de Sócrates no habría necesitado tener este desenlace trágico, que Sócrates habría podido vivir y morir como un filósofo particular, que su doctrina habría podido ser recogida y difundida tranquilamente por sus discípulos sin que ni el Estado ni el pueblo hubiesen llegado a apercibirse de ella; es decir, podría verse en la acusación, el proceso y la ejecución de Sócrates hechos puramente fortuitos. Hay que reconocer, sin embargo, que fué precisamente el desenlace trágico de la vida de Sócrates lo que dió brillo y esplendor al principio por él representado. Este principio entraña, en efecto, no sólo algo nuevo y peculiar, sino un momento absolutamente esencial en la trayectoria de desarrollo de la conciencia de sí mismo, destinada a alumbrar, como totalidad, una realidad nueva y superior. Los atenienses tenían la certera visión de que este principio no aparecía simplemente como una opinión y una doctrina, sino que su verdadera misión consistía en atentar de un modo directo y esencial contra la realidad del espíritu griego: estaban seguros de ello, y obraron en consecuencia. Por eso, la suerte de Sócrates, el desenlace trágico de su vida, no fué algo fortuito, sino algo condicionado por su principio por la fuerza de la necesidad. Y hay que reconocer a los atenienses el honor de haber comprendido lo que se ventilaba, de

haberse dado cuenta de que el triunfo del principio socrático llevaba consigo, incluso, la desaparición de la misma vida ateniense, en lo que hasta entonces era.

c) Los atenienses se arrepintieron, más tarde, de la condena de Sócrates y castigaron a sus acusadores, a unos con la muerte y a otros con el destierro. Era una ley ateniense que quien formulaba una acusación se sometiera, si la denuncia resultaba falsa, a la misma pena que en caso contrario sufría el delincuente. Tal es el *último acto* de este drama. De una parte, los atenienses reconocen, con su *arrepentimiento*, la grandeza individual del hombre por ellos condenado; de otra parte (y esto es lo más importante), reconocen que el principio proclamado por Sócrates y considerado por ellos como funesto, como un atentado contra el estado ateniense —la introducción de nuevos dioses y el desconocimiento del respeto debido a los padres—, se ha apoderado ya de su propio espíritu, que ya en ellos mismos se alberga este conflicto, que el principio condenado en Sócrates es su propio principio. Al arrepentirse de la justa condena decretada contra Sócrates, parecen reconocer que desearían que esa condena no se hubiese pronunciado. Sin embargo, de este arrepentimiento no se desprende que la condena en sí no debiera haberse pronunciado, sino solamente que no debiera haberse pronunciado para la conciencia de los arrepentidos. Ambas partes forman la tragedia de la inocencia culpable que expía su culpa: si no hubiese tal culpa, no existiría tragedia. El inocente que se ve condenado es, simplemente, un necio; por eso son absurdas e insustanciales esas tragedias en que se enfrentan tiranos y víctimas inocentes, pues no son sino contingencias vacías. Los grandes hombres, cuando verdaderamente lo son, asumen sus culpas y no rehuyen los grandes conflictos; por eso Cristo renunció a su individualidad, para que la gran causa por él personificada triunfase y prevaleciese.

La suerte de Sócrates es, pues, auténticamente *trágica*, no en el sentido superficial de la palabra, en que se llama trágica a toda desgracia. Así como se llama trágica la muerte de todo hombre verdaderamente digno y que merece seguir viviendo, se dice que es trágica la suerte de quien, como Sócrates, es condenado a morir a pesar de ser inocente. Pero este sufrimiento de un inocente sería simplemente triste, no trágico, pues no se trata de ninguna desgracia racional. La desgracia sólo es racional cuando es provocada por la voluntad del sujeto y esta voluntad es absolutamente legítima y moral, lo

mismo que el poder contra el que se revela y que no puede ser, por tanto, un simple poder natural, ni el poder de una voluntad tiránica, pues sólo en aquel caso puede decirse que el hombre mismo sea culpable de su desgracia, mientras que la muerte natural no es sino un derecho absoluto que la naturaleza ejerce sobre el hombre.

Por tanto, en la verdadera tragedia son dos poderes legítimos y morales que se enfrentan el uno al otro. Y esta colisión de dos poderes igualmente legítimos y morales es, precisamente, lo que la muerte de Sócrates nos revela. Además, la suerte de este sabio no es una suerte puramente personal, individualmente romántica, sino que es una suerte trágica general, moral: es la tragedia de Atenas, la tragedia de Grecia. Son dos derechos antagónicos que se enfrentan y chocan entre sí, y de los cuales el uno aplasta al otro; ambos salen perdiendo con el choque y cada uno de ellos se justifica en contraste con el otro, sin que pueda decirse que el uno encarna la razón y el otro la sinrazón. Uno de los poderes en pugna es el derecho divino, *la costumbre* candorosa, cuyas leyes se identifican con las de la voluntad que vive en ellas, libre y noblemente, como en su propia esencia; podríamos llamar a este poder, de un modo abstracto, el de la libertad objetiva. El otro principio es, por el contrario, el derecho no menos divino de la conciencia, el derecho del *saber* o de la *libertad subjetiva*; es el *fruto* del árbol del conocimiento del bien y del mal, es decir, de la razón que crea de sí misma: el principio general de la filosofía para todos los tiempos venideros. Estos dos principios son los que se enfrentan y chocan en la vida de Sócrates y en su filosofía.

El pueblo ateniense había entrado en ese período de formación y de cultura en que la conciencia individual se separa y emancipa del espíritu general como una fuerza independiente. Se encontró con esto en Sócrates, pero, dándose cuenta, al mismo tiempo, de que ello era la *perdición*, lo castigó con la muerte del hombre en quien lo veía representado. El principio de Sócrates no es, por tanto, solamente la destrucción de un individuo, sino que todos se hallan implicados en él; era, en realidad, un crimen que el espíritu del pueblo perpetraba contra sí mismo.

La conciencia de este hecho vino a levantar la condena de Sócrates; era como si éste no hubiese cometido delito alguno; el espíritu del pueblo es, ahora, esta conciencia general que de lo general se repliega sobre sí misma. Es la disolución de este pueblo, cuyo espíritu, por tanto, pronto veremos desapa-

recer del mundo. Pero, de tal modo, que de sus cenizas surgirá otro más alto, pues el Espíritu del Mundo se eleva ahora al plano de una conciencia superior.

Es cierto que el estado ateniense se mantiene en pie por mucho tiempo todavía, pero la flor de su peculiaridad no tarda en marchitarse. Lo peculiar de Sócrates es el haber concebido el principio de la interioridad de la conciencia no de un modo puramente práctico, como lo hicieron Critias y Alcibíades (v. *supra*, pp. 73 *s.*, 90), sino en el plano del pensamiento, haciéndolo valer ante éste, que es la modalidad superior. El conocimiento provoca el pecado original, pero entraña, al mismo tiempo, el principio de la redención. Por tanto, lo que en los otros no era sino la perdición era, en Sócrates (como principio del conocimiento), el principio que lleva consigo la salvación. El desarrollo de este principio, que forma el contenido de toda la historia posterior de la filosofía, es por sí mismo la causa de que los filósofos que vienen después de Sócrates se retraigan de los negocios del Estado para consagrarse de lleno a la construcción de un mundo interior, volviéndose de espaldas a la finalidad general del desarrollo moral del pueblo y adoptando una actitud en contra del espíritu de Atenas, en contra de la diosa Atenea.

A ello se une el que la particularidad de los fines y de los intereses va ganando terreno, ahora, en Atenas. Nota común a esto y al principio socrático es que lo que el sujeto considera bueno o provechoso, su derecho o su deber, tanto en relación consigo mismo como en relación con el Estado, depende ahora de las determinaciones interiores y la opción del mismo individuo, y no, como antes, de la constitución y de lo general. Ahora bien, este principio por virtud del cual el individuo determina por sí mismo sus actos es la ruina del pueblo ateniense, pues se halla todavía al margen de la constitución del pueblo; siempre ocurre lo mismo con el principio superior: se manifiesta y actúa de un modo ruinoso, desintegrador, allí donde no aparece aún unido con lo sustancial del pueblo. La vida ateniense sale debilitada y el Estado se ve impotente al exterior, por ser el espíritu algo dividido dentro de sí. Atenas pasa a depender de Esparta, hasta que, al cabo, uno y otro Estado se ven obligados a supeditarse exteriormente a los macedonios.

Con lo dicho, ponemos fin a lo que teníamos que decir de Sócrates. Nos hemos extendido en este punto más que de costumbre porque todos los rasgos aparecen aquí muy bien armo-

nizados y porque esta figura marca, indiscutiblemente, el gran viraje histórico. Sócrates murió en la Ol. 95, 1 (399-400 a. c.), a la edad de 69 años, una olimpíada después de la terminación de la guerra del Peloponeso, a los 29 años de la muerte de Pericles y 44 años antes del nacimiento de Alejandro. Sócrates vivió los años de esplendor de Atenas y los que marcan el comienzo de su decadencia; disfrutó del máximo florecimiento de su Estado y asistió al comienzo de sus desventuras.

C) LOS SOCRÁTICOS

A consecuencia del proceso y la muerte de Sócrates, el puñado de sus amigos y discípulos huyó de Atenas a Megara; entre ellos, Platón. Euclides, que residía allí, se hizo cargo, en la medida de lo posible, de los fugitivos.[56] Al levantarse el fallo dictado contra Sócrates y castigarse a sus acusadores, parte de los *socráticos* retornó a Atenas y las cosas recobraron su equilibrio. La influencia de Sócrates fué vastísima y determinante en el mundo del pensamiento; y no hay mérito comparable en un maestro al de lograr tan grande influjo y ejercer tal sugestión. Desde el punto de vista subjetivo, la influencia formal ejercida por Sócrates consistió en crear un conflicto dentro del individuo; el contenido se dejaba al arbitrio y al capricho de cada cual, pues el principio de la conciencia subjetiva había desplazado al del pensamiento objetivo.

Sócrates, por su parte, sólo había llegado a proclamar para la conciencia, como lo bueno, la esencia simple del pensar por sí mismo, pero no entró a investigar si los conceptos determinados de lo bueno determinaban o no adecuadamente aquello cuya esencia se proponían expresar. Sócrates, al hacer de lo bueno el fin de la conducta del hombre, dejó estar el mundo todo de las representaciones y el de la esencia objetiva en general, sin preocuparse de buscar el punto de transición de lo bueno, de la esencia de lo conocido como tal, a la cosa misma, ni de reconocer la esencia como la esencia de las cosas. En efecto, aunque ahora toda la filosofía especulativa proclame lo general como la esencia, tal y como esto empieza presentándose parece como si se tratase simplemente de un criterio especial al lado del cual existen muchos otros. Es el movimiento completo del conocer el que se encarga de levantar esta apariencia; y el sistema del universo presenta luego su esencia como concepto, como un todo organizado.

[56] Diógenes Laercio, II, 106.

De esta doctrina de Sócrates nacieron los más diversos principios y escuelas; ha querido tomarse pie de esto para acusar de versatilidad a la teoría socrática, pero la causa de ello hay que buscarla en la vaguedad y en la abstracción de su principio mismo. Son, simplemente, formas determinadas de este principio las que, ante todo, se presentan ante nosotros en las concepciones filosóficas a las que damos el nombre de corrientes socráticas. Nosotros, por nuestra parte, llamamos *socráticos* a los discípulos y sabios que se mantuvieron más cerca de Sócrates y en quienes no descubrimos otra cosa que una concepción unilateral de la formación socrática.

Una parte de ellos se mantuvo absolutamente fiel a la manera inmediata de Sócrates, sin pasar de ahí. Tal es el caso de una serie de amigos suyos que, en la medida en que fueron escritores, se contentaron con componer diálogos a la manera socrática, bien registrando con la mayor fidelidad histórica posible los sostenidos por ellos mismos con el maestro o los escuchados a otros, bien elaborando estos diálogos a su modo, pero absteniéndose, por lo demás, de toda clase de investigaciones especulativas y manteniéndose, en lo que a su conducta práctica se refiere, firmes y fieles a los deberes de su clase y situación y llevando, así, una vida tranquila y apacible. El más famoso y destacado, entre ellos, es *Jenofonte*. Pero hubo muchos otros que se dedicaron a escribir diálogos socráticos. Las fuentes mencionan los nombres de *Esquines*, algunos de cuyos diálogos han llegado a nosotros, *Fedón*, *Antístenes* y otros, entre ellos el de un zapatero llamado *Simón* "en cuya taller solía entrar Sócrates a platicar y que más tarde se dedicó a registrar por escrito sus charlas con el maestro". Los títulos de sus diálogos, así como los de los otros socráticos que dejaron escritas obras de esta clase, aparecen citados en Diógenes Laercio (II, 122 *s.*, 60 *s.*, 105; VI, 15-18). Sin embargo, estas obras no tienen más que un interés puramente literario; por eso, los pasamos por alto aquí.

Otra parte de los socráticos se remontó por encima de Sócrates y se dedicó, partiendo de él, a desarrollar y retener uno de los aspectos especiales de la filosofía y del punto de vista a que Sócrates había sabido llevar la conciencia filosófica. Este punto de vista encierra, en efecto, el carácter absoluto de la conciencia de sí mismo y la proyección de su ser general en y para sí sobre lo particular. Por tanto, con Sócrates y a partir de él, vemos aparecer el saber; el universo se eleva al reino del pensamiento consciente y éste se convierte en el objeto. Ya

no se pregunta ni se contesta qué es la naturaleza, sino qué es la verdad; la esencia, ahora, se determina, no como el ser en sí, sino como lo que es en el conocimiento. Vemos, pues, cómo aparece el problema de la relación entre el pensamiento consciente de sí mismo y la esencia y cómo este problema se convierte en el más importante de todos.

La verdad y la esencia no son lo mismo; la verdad es la esencia pensada, mientras que la esencia es el en sí simple. Claro está que este algo simple es, a su vez, pensamiento y se halla en el pensamiento; pero, cuando se dice que la esencia es el ser puro o el devenir, o el ser para sí de los atomistas y más tarde el concepto como el pensamiento en general (el νοῦς de Anaxágoras) o, finalmente, la medida, se dice esto de un modo inmediato y con un sentido objetivo. O bien se trata de la unidad simple de lo objetivo y el pensamiento: no es algo puramente objetivo, pues el ser no puede verse, oírse, etc.; ni es tampoco el pensamiento puro contrapuesto a lo que es, ya que éste es la conciencia de sí mismo que es para sí y que se distingue de la esencia. No es tampoco, finalmente, la unidad que retorna a sí misma partiendo de la distinción de ambos lados de la cosa, unidad que se cifra en el conocer y el saber. La conciencia de sí mismo se manifiesta en éstos, de una parte, como el ser para sí y, de otra parte, como el ser: una vez consciente de esta diferencia, retorna de ella a la unidad de ambos. Esta unidad, el resultado, es lo sabido, lo consciente, lo verdadero. Uno de los momentos de la verdad es la certeza de sí misma; este momento se une a la esencia, en la conciencia y para ella.

Este movimiento y la investigación en torno a él es lo que caracteriza al período inmediatamente posterior de la filosofía, que ya no indaga la esencia libre y puramente objetiva, sino que la busca en la unidad con la certeza de sí misma. Lo cual no debe interpretarse en el sentido de que se erija en esencia este conocer mismo, considerándolo, así, como contenido y definición de la esencia absoluta, o como si la esencia se determinase, para la conciencia de estos filósofos, como la unidad del ser y del pensar, es decir, como si ellos la concibieran así; nada de eso: estos pensadores ya no podían hablar de la esencia y lo esencial sin este momento de la certeza de sí mismo. Por eso este período es, en cierto modo, el período intermedio, el movimiento del conocimiento mismo, en el que el conocimiento es considerado como la ciencia de la esencia, de la que surge precisamente aquella unidad.

Partiendo de esta determinación, se ve cuáles son los sistemas filosóficos con que aquí podemos encontrarnos. En efecto, como en este período se implanta la relación entre el pensar y el ser o entre lo general y lo particular, nos encontramos, por una parte, como objeto de la filosofía, con la contradicción entre la conciencia y la conciencia, contradicción de la que no tiene conciencia alguna la manera común de representarse las cosas, pero que es una mezcla de ello, en cuanto que aquélla se mueve por tanteos y sin formarse pensamiento alguno; por otra parte, nos encontramos con la filosofía como la misma ciencia del conocimiento, pero una ciencia que no trasciende más allá de su concepto y que, en cuanto es la ciencia desplegada y ensanchada de un contenido, no puede entregarse a este contenido, sino solamente pensarlo, es decir, determinarlo de un modo simple.

Los socráticos que presentan un valor peculiar pueden agruparse, según esto, en tres escuelas: la primera es la de los megáricos, al frente de la cual se halla Euclides de Megara; la segunda, la de los cirenaicos; la tercera, la de los cínicos. Ya el mismo hecho de que difieran considerablemente entre sí las doctrinas de estas tres escuelas socráticas indica claramente que Sócrates, maestro e inspirador de las tres, no llegó a tener un sistema positivo. En los socráticos impera siempre la determinación del sujeto, para el que el principio absoluto de lo verdadero y lo bueno es, al mismo tiempo, el fin; y este fin requiere reflexión y formación del espíritu en general, requiere que se sepa decir qué es, en general, la verdad y el bien.

Ahora bien, aunque estas escuelas socráticas se atengan todas ellas al criterio de que el sujeto es, a la vez, el fin de sí mismo y de que alcanza su fin subjetivo mediante la formación de su saber, la forma de la determinación es, en todas ellas, lo general, y además de tal modo, que no permanece en el plano de lo abstracto, sino que el desarrollo de las determinaciones de lo general es lo que crea la ciencia.

Los *megáricos* son los más abstractos de todos, puesto que se atienen a la determinación de lo bueno, que era para ellos, como algo simple, el principio; la sencillez inmóvil del pensamiento en general, relacionada solamente consigo misma, se convierte aquí en la esencia de la conciencia como algo individual, lo mismo que de su conocer. La escuela megárica combinaba con la afirmación de la sencillez de lo bueno la dialéctica, según la cual lo determinado, lo limitado no podía ser nunca verdad. Pero, como los megáricos se dejaban llevar por

el criterio de conocer lo general y este algo general era, para ellos, lo absoluto, que debía retenerse bajo esta forma de lo general, tenemos que este pensamiento, como concepto que se comporta de un modo negativo frente a toda determinabilidad, incluyendo, por tanto, la del concepto, se vuelve igualmente contra el saber y el conocer.

Los *cirenaicos* conciben siempre el conocimiento en un sentido subjetivo y en el sentido de lo particular, como la certeza de sí mismo o como sentimiento; a esto, como a lo esencial, limitan estos pensadores el esfuerzo de la conciencia, sentando aquí la base esencial de ésta. Se preocupan por determinar y precisar, así, lo que es el bien, que ellos llaman sencillamente el placer o el gusto, entendiendo por tal cualquier placer. Este principio de la escuela cirenaica parece distar mucho del de Sócrates, en cuanto que nosotros nos representamos la existencia perecedera de las sensaciones incluso como directamente contrapuesta a lo bueno; pero no hay tal cosa. También para los cirenaicos rige lo general; si bien tratándose del problema de *qué* es lo bueno toman como contenido la sensación agradable, que parece ser, en efecto, un algo determinado, lo hacen de tal modo que sólo un espíritu educado puede disfrutar esa sensación, lo que quiere decir que el placer a que ellos se refieren es el que se halla determinado por el pensamiento.

Los *cínicos*, por su parte, determinan con mayor precisión el principio de lo bueno, pero en contra de los cirenaicos: su contenido estriba, según ellos, en que el hombre debe atenerse a lo que es conforme a la naturaleza, a las necesidades de la naturaleza reducidas a su mínima expresión. De este modo, todas aquellas cosas particulares y limitadas de que los hombres se preocupan son, para ellos, algo que no debe ser apetecido. También los cínicos cifran su principio en la formación del espíritu mediante el conocimiento de lo general; pero, en ellos, este conocimiento de lo general debe servir de vehículo para la determinación de lo individual, de modo que esto se mantenga dentro de una generalidad abstracta, en un plano de libertad e independencia, permaneciendo indiferente frente a cualesquiera otras cosas vigentes.

A lo largo de esta trayectoria vemos, pues, cómo va revelándose al conocimiento el pensamiento puro en su movimiento con lo individual y cómo se manifiestan ante la conciencia las múltiples metamorfosis de lo general. Procuraremos exponer brevemente las doctrinas de estas tres escuelas. El principio de los cirenaicos se desarrolla más tarde, de un modo más cien-

tífico, en el epicureísmo y el de los cínicos es desarrollado por los estoicos.

1. Los megáricos

Euclides, a quien se considera como el fundador de la manera *megárica* de pensar, y su escuela se afirman en las formas de lo general y procuran y logran poner de relieve, principalmente, las contradicciones implícitas en todas las representaciones particulares: esto hace que se les reproche la manía de disputar y se los conozca, por tanto, con el nombre de *erísticos*. Para embrollar la conciencia de todo lo particular y reducir esto a la nada se valían de la dialéctica, que desarrollaron en muy alto grado, pero también, según se les echa en cara, con una especie de furia, hasta el punto de que llegara a decirse de ellos, con un juego de palabras griegas, que más que una escuela (σχολή) parecían una bilis (χολή).[57]

Con este desarrollo de la dialéctica pasan los megáricos a ocupar el puesto de los eléatas y los sofistas; al parecer, no hicieron otra cosa que renovar la escuela eleática,[58] siendo, en sí, lo mismo que estos otros pensadores; pero esto sólo en parte es verdad, pues mientras que los eléatas eran los dialécticos del ser como la esencia única frente a la cual nada particular podía prevalecer como verdadero, los megáricos desarrollan la dialéctica del ser como lo bueno. Los sofistas, en cambio, no reintegraron su movimiento a la simple generalidad, como lo fijo y lo permanente; y, del mismo modo, veremos en los escépticos los dialécticos en cuanto a la quietud del espíritu subjetivo en sí mismo.

Además de Euclides, se mencionan como erísticos famosos *Diodoro* y *Menedemo*, pero principalmente Eubúlides y, más tarde, Estilpón, cuya dialéctica versaba también sobre las contradicciones contenidas en la representación exterior y en el discurso, lo que hace que también ellos nos ofrezcan, a veces, simples juegos de palabras.

a) *Euclides*. Este Euclides, que no debe confundirse con el matemático del mismo nombre, es aquel de quien se cuenta que, reinando una gran tirantez de relaciones entre Atenas y su patria, Megara, en los momentos de mayor hostilidad se deslizaba en la ciudad de Atenas disfrazado de mujer y expo-

[57] Diógenes Laercio, VI, 24.
[58] Cicerón, *Acad. Quaest.* II, 42.

niéndose a ser condenado a muerte, sólo por el gusto de escuchar a Sócrates y estar cerca de él.[59] Parece que este Euclides, pese a su manera de discutir y hasta en sus disputas mismas, era el más pacífico de los hombres. Cuéntase que, en una discusión, su contrincante se excitó tanto, que exclamó, en un arrebato de indignación: "¡Que me caiga muerto si no me vengo de ti!" Y que Euclides replicó, con la mayor tranquilidad del mundo: "¡Y yo me caiga muerto si no soy capaz de aplacar tu cólera con la dulzura de mis palabras, para que sigas amándome como hasta aquí!" [60]

De Euclides procede la siguiente sentencia: "El bien es uno" y *es* simplemente, "pero se presenta bajo muchos nombres; tan pronto se le llama inteligencia como Dios, o pensamiento (νοῦς), y así sucesivamente. En cambio, lo opuesto a lo bueno no *es*".[61] Cicerón califica de noble esta doctrina y dice que se diferencia poco de la platónica.

En cuanto que los megáricos hacen del bien su principio, identificándolo pura y simplemente a la verdad, ello quiere decir que proclaman el bien como la esencia absoluta, en un sentido más general que Sócrates; con ello, no dejaban valer, como éste, la multitud de representaciones paralelamente a aquel criterio, ni se limitaban tampoco a combatirlas como algo indiferente para el interés del hombre, sino que afirmaban rotundamente que no existían. Se mantienen, pues, dentro del criterio de los eléatas, ya que sostienen, al igual que éstos, que sólo el ser es y que todo lo demás no es, por ser algo puramente negativo.

Así, pues, mientras que la dialéctica de Sócrates era una dialéctica ocasional, en cuanto que hacía vacilar solamente las representaciones morales más en boga o las concepciones más inmediatas del saber, los megáricos, por el contrario, elevaron su dialéctica filosófica al plano de algo más general y más esencial, al atenerse más bien a lo formal de las representaciones y las palabras, aunque todavía no, como lo harían más tarde los escépticos, a las determinabilidades de los conceptos puros, pues en su época aún no existían el saber y el pensar en conceptos abstractos.

De su verdadera dialéctica hablan poco las fuentes, las

59 Menag. *Ad Diog. Laërt.* II, 106; Aulo Gelio, *Noct. Atticae,* VI, 10.

60 Plutarco, *De fraterno amore,* p. 489, D (ed. Xyl.); Estobeo, *Sermones,* LXXXIV, 15 (t. III, p. 169, ed. Gaisford); Brucker, *Hist. crit. phil.* t. I, p. 611.

61 Diógenes Laercio, II, 106.

cuales se refieren más bien a la perplejidad en que ponían a la conciencia habitual de las gentes con quienes discutían, haciendo alardes de sutileza y sagacidad para embrollar a los otros en contradicciones. De este modo, aplicaban la dialéctica al modo de la conversación corriente, a la manera como Sócrates daba vueltas y más vueltas a los temas ordinarios y como, en nuestras conversaciones, los individuos se esfuerzan por hacer interesante y valedera una afirmación cualquiera. Se han conservado muchas anécdotas acerca del arte de discutir de estos pensadores, por las cuales vemos que lo que a nosotros nos parecen bromas eran, para ellos, problemas muy serios. Otros enigmas suyos se refieren, evidentemente, a una determinada categoría del pensamiento, en la que hacen hincapié para demostrarnos cómo, si se la deja en pie, cae uno en contradicción consigo mismo.

b) *Eubúlides.* Algunos de los innumerables giros a que aquellos pensadores se entregaban para embrollar la conciencia en las categorías han llegado hasta nosotros con sus nombres; son, principalmente, los sofismas cuya invención se atribuye a Eubúlides de Mileto, discípulo de Euclides.[62] Lo primero que se nos viene a las mientes cuando los escuchamos es pensar que se trata de vulgares sofismas que no vale la pena refutar y ni siquiera escuchar, pues carecen de todo valor científico. Nos parece estar oyendo necedades o bromas de mal gusto. Sin embargo, es más fácil rechazar desdeñosamente estos sofismas que refutarlos de un modo concienzudo. Mientras que, normalmente, nos sometemos al modo general de expresarse y nos damos por satisfechos con que cada cual comprenda lo que el otro quiere decir (cuando no podemos conseguir esto, nos consolamos pensando que Dios nos comprende), estos sofismas tienden, en parte, a confundir el lenguaje general, señalando lo que hay en él de contradictorio e insatisfactorio cuando se toman las palabras tan al pie de la letra como se pronuncian.

Ahora bien, el poner en aprietos al modo general de expresarse, haciendo que no sepa contestar, parece una puerilidad y conduce solamente a contradicciones de orden formal; quien, a pesar de ello, siga este camino se expondrá, necesariamente, al reproche de perderse en juegos de palabras vacíos de sentido. Por eso, la seriedad alemana destierra todo lo que sean juegos de

[62] Diógenes Laercio, II, 108.

vocablos como vanos entretenimientos ingeniosos. No lo entendían así, en cambio, los griegos, quienes sentían tanto respeto por la palabra pura y el tratamiento puro de una expresión como por la cosa misma o por su sentido. Para ellos, en los casos de antagonismo entre la palabra y la cosa, debía darse preferencia a la palabra; las cosas no expresadas son, en rigor, cosas irracionales, ya que lo racional existe solamente como lenguaje.

En los elencos sofísticos de Aristóteles encontramos muchos ejemplos de éstos, tomados de los antiguos sofistas y de los erísticos, así como las soluciones correspondientes. Esto explica por qué Eubúlides escribió contra Aristóteles;[63] sin embargo, no ha llegado a nosotros nada de esto. También en Platón encontramos, como veíamos más arriba (*supra*, p. 26), juegos de palabras y frases de doble sentido de éstas, empleados con el fin de ridiculizar a los sofistas y poner de manifiesto en qué nimiedades paraban su atención. Pero los erísticos fueron aún más allá por este camino, llegando incluso a convertirse, como Diodoro, en una especie de bufones de las cortes, por ejemplo en la de los Tolomeos.[64]

Las circunstancias históricas de la época nos indican que esta ocupación dialéctica, consistente en dejar perplejos a los demás y en sacarlos luego de su perplejidad, constituía un juego general de la filosofía griega, tanto en las plazas públicas como en las mesas de los reyes. Como aquella reina que vino del oriente para proponerle enigmas a Salomón y resolvérselos, los filósofos amenizan ahora las comidas de los monarcas con sus discusiones y juegos de ingenio, disputando entre sí y ridiculizándose los unos a los otros. Los griegos eran muy aficionados a descubrir las contradicciones en que las gentes incurrían al hablar, por lo menos desde el punto de vista de las concepciones corrientes. El antagonismo no se presenta como un antagonismo conceptual puro, sino tal y como aparece entrelazado con las representaciones concretas; por tanto, esta clase de proposiciones no versan ni sobre el contenido concreto ni sobre el concepto puro. El sujeto y el predicado de que consta toda oración son distintos, aunque nosotros nos los representemos formando una unidad; y este algo simple que no se contradice es precisamente la verdad, para la conciencia corriente. Sin embargo, en realidad la proposición simple, igual a sí misma, no pasa de ser una tautología que no dice nada, pues para que las proposiciones digan algo tienen que encerrar

[63] Diógenes Laercio, II, 109.
[64] Diógenes Laercio, II, 111 *s.*

términos distintos y además, en cuanto que su diversidad se revela a la conciencia, contradictorios. Pero, al llegar aquí, la conciencia corriente llega a su término, pues donde hay contradicción, hay disolución, algo que se levanta a sí mismo. La conciencia usual no alcanza a comprender que la verdad no es sino la unidad de lo contrapuesto, que cada proposición encierra algo verdadero y algo falso, si es que se toma la verdad en el sentido de lo simple y la falsedad en el sentido de lo contrapuesto, de lo contradictorio; sino que para ella aparecen desdoblados lo positivo, o sea aquella unidad, y lo negativo, que es esta contraposición.

La determinación fundamental que informa las proposiciones de Eubúlides era la de que, por ser simple siempre la verdad, requería una respuesta también simple; es decir, la de que no se contestaba con referencia a diversos puntos de vista, según lo hacía Aristóteles (en *De sophist. elench.* c. 24) y como lo impone realmente, en su conjunto, la exigencia de la razón. La trampa consiste, por tanto, en exigir que se conteste, escuetamente, sí o no; ahora bien, como la persona interpelada no se atreve a contestar en ninguno de los dos sentidos, se ve presa de la perplejidad y puesta en el trance de no saber qué responder.

Se eleva, pues, a principio la simpleza de lo verdadero. Este criterio se da entre nosotros, por ejemplo, bajo la forma de que de dos proposiciones contrarias la una es verdadera y la otra falsa, o en la tesis de que una proposición tiene que ser, necesariamente, *o* verdadera *o* falsa, una de las dos cosas, y en la de que un objeto no puede tener dos predicados contradictorios entre sí. Es éste el principio lógico conocido con el nombre de *principium exclusi tertii*, de gran importancia para todas las ciencias. Este principio se halla relacionado con el que Sócrates y Platón (v. *supra*, pp. 105 *s.*) expresan cuando dicen: "lo verdadero es lo general", lo que, expresado de un modo abstracto, es cabalmente el principio de la identidad, según el cual para que algo sea verdad es necesario que no encierre contradicción.

Esto se manifiesta aún más claramente en la doctrina de Estilpón (v. *infra*, p. 114). Por consiguiente, los megáricos se aferran firmemente a este principio de nuestra lógica intelectiva, consistente en postular para la verdad la forma de la identidad. No se atenían, sin embargo, en tales problemas, a lo general, sino que buscaban en las ideas usuales ejemplos por medio de los cuales mover a perplejidad y confusión a sus

contrincantes; y llegaron a convertir esto en una especie de sistema. Aduciremos algunos ejemplos que han llegado a nosotros; de ellos, algunos tienen cierta importancia, otros son completamente insignificantes.

α) Uno de estos elencos se conocía con el nombre de *el mentiroso* (ψευδόμενος) y consistía en esta pregunta: "Si alguien confiesa mentir, ¿miente o dice verdad?" [65] Se exige una respuesta simple a esta pregunta, pues es lo simple, que excluye lo otro, lo que se considera como verdad. Si se dice que quien confiesa mentir dice la verdad, esto se hallará en contradicción con el contenido de sus palabras, puesto que confiesa que miente. Si se afirma que miente, podrá objetarse a *eso* que lo que él confiesa es, en rigor, verdad. Por tanto, quien así se expresa miente y no miente; la pregunta formulada no admite una respuesta simple y escueta. Nos encontramos ante una combinación de dos contrarios, de la mentira y la verdad y de su contradicción directa, cosa que se ha presentado en todos los tiempos bajo diversas formas y de que se han ocupado siempre los hombres. Crisipo, un estoico famoso, escribió una obra en seis tomos acerca de este problema;[66] de otro pensador, llamado Filetas de Cos, se cuenta que murió tuberculoso, habiendo contraído esta enfermedad por el estudio excesivo a que se sometió para poder resolver este equívoco.[67]

Es algo muy parecido al problema de la cuadratura del círculo, que en nuestro tiempo se afanan por resolver ciertos pensadores, para citar solamente un problema que casi ha llegado a hacerse inmortal. Se esfuerzan, con ello, en buscar una relación simple de algo inconmensurable, es decir, caen también en el error de buscar una respuesta simple frente a un contenido complejo y contradictorio. Aquella historieta del "mentiroso" se ha transmitido y reproducido de generación en generación, y en el *Quijote* encontramos algo parecido. Sancho, siendo gobernador de la ínsula Barataria, es puesto a prueba por medio de muchos litigios capciosos, para ver cómo administra justicia. Entre ellos está el siguiente caso. En el territorio de su jurisdicción se halla un puente que un hombre rico ha mandado construir en beneficio de los viajeros, y junto a él

[65] Diógenes Laercio, II, 108; Cicerón, *Acad. Quaest.* IV, 29; *De divinatione* II, 4.

[66] Diógenes Laercio, VII, 196.

[67] Ateneo, IX, p. 401 (ed. Casaubon, 1597); Suidas, s. v. Φιλητᾶς t. III, p. 600; Menag. *Ad Diog. Laërt.* II, 108.

una horca. Cualquier viajero podía cruzar el puente a condición de que, preguntado a dónde se dirigía, dijese la verdad; caso de mentir, debía colgársele. He aquí que se presenta uno que, al preguntársele hacia dónde se dirige, dice que viene a que lo ahorquen. Los encargados de vigilar el paso por el puente no sabían cómo resolver aquel caso. Si lo colgaban, el extraño viajero habría dicho la verdad y, por tanto, tenía derecho a pasar; pero, si le dejaban pasar, habría mentido y debía, en consecuencia, ser colgado. No sabiendo cómo salir del trance, apelaron a la sabiduría del gobernador, quien emitió este sabio fallo: en casos dudosos como éste debía adoptarse la medida más moderada, y dejar pasar al viajero. Sancho no necesitó quebrarse mucho la cabeza para encontrar esta solución. Lo que debiera ser consecuencia o resultado del discurso se convierte en contenido de él, con la determinación de que lo contrario del contenido sea la consecuencia: el colgar al viajero, como expresión de la verdad, no debe traer como consecuencia el que el viajero sea colgado; en cambio, el no colgarlo, como hecho realizado, debe traer como consecuencia el que se le ahorque. La pena suprema es, por tanto, como consecuencia, la muerte; pero, en los casos de suicidio, es la muerte misma el contenido del delito que se comete y no puede ser, por tanto, la pena.

Pondremos, además del anterior, otro ejemplo, acompañado de su respuesta correspondiente. Se preguntó a Menedemo si había dejado ya de pegar a su padre. Se trataba de ponerlo en un aprieto con esta pregunta, pues lo mismo habría quedado mal contestando que sí que diciendo que no. Si decía que "sí", confesaba que había pegado a su padre; si decía que "no", reconocía que le seguía pegando. He aquí la respuesta de Menedemo: ni he dejado de pegarle ni le he pegado nunca; contestación con la que no quería darse por satisfecho su contrincante.[68] Pero no cabe duda de que esta respuesta que tiene dos aspectos, cada uno de los cuales se refiere a uno de los lados del problema, contesta satisfactoria y correctamente a la pregunta formulada. Del mismo modo, podría contestarse a la pregunta de más arriba sobre si dice verdad quien confiesa que miente, diciendo: "Dice verdad y miente, al mismo tiempo, y la verdad reside en esta contradicción". Pero la contradicción no puede ser concebida como la verdad; por eso Sancho Panza la descarta en su fallo. La conciencia de la exis-

[68] Diógenes Laercio, II, 135.

tencia de los contrarios hace que la contradicción desaparezca en nuestra mente; pero, en la realidad, se da en las cosas sensibles, tales como el tiempo, el espacio, etc., y en estos casos sólo puede ponerse de manifiesto en ellas. Por tanto, estos sofismas no entrañan solamente la apariencia de una contradicción, sino una contradicción real y efectiva; esta opción entre dos términos contrarios, ilustrada en los ejemplos, es de suyo una contradicción.

β) El *hombre oculto* (διαλανθάνων) y la *Electra*[69] giran alrededor del equívoco o la contradicción de conocer a alguien y, al mismo tiempo, no conocerle. Pregunto a una persona: ¿conoces a tu padre? Me contesta: sí. Le sigo preguntando: si te enseño a alguien oculto detrás de una cortina, ¿lo conocerás? Respuesta: no. Réplica: pues bien, esa persona oculta es tu padre; lo cual quiere decir que no conoces a tu padre. Y lo mismo en el caso de Electra. ¿Debe decirse de ella que conocía a su hermano Orestes, a quien tenía delante, o no? A pesar de que se trata de giros bastante superficiales e insulsos, no deja de tener cierto interés examinarlos.

αα) Conocer a una persona significa, de una parte, tener a uno como "éste", y no considerarlo de un modo vago, en general. Por tanto, el hijo conoce al padre cuando le ve, es decir, cuando lo tiene delante como "éste"; cuando está oculto, no se trata de esta persona concreta, sino que "éste" concreto se esfuma. La persona oculta como un "éste" en la representación se convierte en un alguien general y pierde su ser sensible, con lo cual deja de ser un verdadero "éste". Por tanto, la aparente contradicción de que el hijo conozca al padre y, al mismo tiempo, no lo conozca, desaparece en cuanto se la analiza así, a fondo: el hijo conoce a su padre como "éste" sensible, pero no como un "éste" de la representación.

ββ) Electra, en cambio, no conoce a Orestes como a un "éste" sensible, pero sí lo conoce en la representación; el "éste" de la representación y el "éste" real no son uno y el mismo. Por donde, en estas historietas, se presenta en seguida la contradicción superior entre lo general y el "éste", por cuanto que el tener en la representación entraña siempre un elemento de lo general; el "éste" levantado no es sólo una representación, sino que tiene su verdad en lo general. Y lo general consiste, precisamente, en la unidad de los contrarios; por donde, en esta formación de la filosofía, es siempre en la verdadera esencia

69 Diógenes Laercio, II, 108; Brucker, *Hist. crit. phil.* t. I, p. 613.

en la que se niega el ser sensible del "éste". Y, como veremos en seguida (*infra*, p. 116), es Estilpón quien recoge y registra la conciencia de esto que decimos.

γ) Hay otros juegos de ingenio que tienen más importancia, por ejemplo, las argumentaciones que se conocen con los nombres del *que amontona* (σωρείτης) y el *calvo* (φαλακρός).[70] Ambos argumentos se refieren al falso infinito y al desarrollo cuantitativo que no puede traducirse en una contradicción cualitativa y que, sin embargo, a la postre, aparece como una contradicción cualitativa absoluta. El problema del calvo es el reverso del amontonador. Se pregunta: ¿un solo grano hace un montón de trigo? O bien: ¿basta con que caiga un pelo para que se produzca la calvicie? No; se contesta. ¿Y otro más?, torna a preguntarse. Tampoco. Y la pregunta se repite, una y otra vez, añadiéndose a cada vez un grano de trigo o descontándose un pelo. Y cuando, por fin, se dice que existe ya un montón de trigo o una cabeza calva, no cabe duda de que es el último grano añadido o el último pelo caído el que determina la existencia de estos dos conceptos, cosa que en un principio se negaba.

Ahora bien, ¿cómo es posible que un solo grano determine la existencia de un montón de trigo, el cual se halla formado, evidentemente, por muchos granos juntos? La tesis afirma que un grano no constituye un montón; la contradicción está en que el sumar o restar uno determinan el tránsito a lo opuesto, a lo mucho, pues el repetir lo uno es, precisamente, establecer lo mucho, y la repetición hace que se junten muchos granos. De este modo, lo uno se convierte en lo contrario de ello, es decir, en un montón; o bien, al irse retirando o cayendo, acaba convirtiéndose en la calva. Por tanto, lo uno y el montón son cosas contrarias, pero que forman también una unidad; o bien el desarrollo cuantitativo no parece cambiar nada, sino simplemente aumentar o disminuir, hasta que, por último, se trueca en lo contrario.

Nosotros separamos siempre la cualidad y la cantidad, y en lo mucho apreciamos solamente una diferencia cuantitativa; pero, esta diferencia indiferente de cantidad o magnitud acaba trocándose, a la postre, en una diferencia cualitativa, ya que una magnitud infinitamente pequeña o infinitamente grande no es ya tal magnitud. Esta determinación del trueque de la cantidad en calidad es de gran importancia, aunque no se re-

70 Diógenes Laercio, II, 108; Cicerón, *Acad. Quaest.* IV, 29; Brucker, *Hist. crit. phil.* t. I, p. 614, nota *s.*

vele directamente a nuestra conciencia: gastar un céntimo o un tálero no es grave, se dice, para poner solamente un ejemplo; pero a fuerza de gastar céntimos y táleros la bolsa va quedándose vacía, lo que representa, evidentemente, una diferencia muy cualitativa. Otro ejemplo: el agua, a fuerza de calentarse, hierve al llegar a los 80° Réaumur, y se convierte de pronto en vapor de agua. La dialéctica de este tránsito de la cantidad en calidad es lo que nuestro entendimiento se resiste a reconocer; y es que se aferra al criterio de que lo cualitativo no tiene nada que ver con lo cuantitativo, y viceversa. En aquellos ejemplos, que parecen simples juegos de ingenio, se nos revela, a su modo, la consideración fundamental de las determinaciones de pensamiento de que se trata.

Los giros de que se vale Aristóteles en sus elencos revelan todos una contradicción muy formal, contradicción que se presenta en el lenguaje, precisamente porque lo particular se concibe, en él, como lo general.—"¿Quién es *eso*?—Es Corisco.—¿Pero Corisco no es del género masculino?—Sí.—*Eso* es del género neutro, de modo que *eso* no puede ser Corisco".[71] En otro lugar (*De soph. elench.*, c. 24), desarrolla Aristóteles el argumento de "tienes por padre un perro (σὸς ὁ κύων πατὴρ)", lo que vale tanto como decir que tú mismo eres un perro; argumento que Platón, como veíamos más arriba (p. 26) atribuye a un sofista. Es un juego de palabras bueno para aprendices, con que nos encontramos también en el *Eulenspiegel*. Aristóteles, en el estudio de este argumento, se impone, honradamente, grandes esfuerzos para deshacer el embrollo, sosteniendo que las palabras "tú" y "padre" sólo aparecen enlazadas accidentalmente (παρὰ τὸ συμβεβηκός), pero no en cuanto a la sustancia (κατὰ τὴν οὐσίαν).

En la invención de juegos sutiles de éstos fueron verdaderamente inagotables los griegos de aquel tiempo y de una época posterior. Cuando estudiemos los escépticos, veremos cómo se desarrolla en ellos y se eleva a un punto superior el lado dialéctico.

c) *Estilpón*. Uno de los más famosos erísticos fué *Estilpón*, natural de Megara. Cuenta de él Diógenes que "era un disputador poderosísimo y que descollaba por sobre todos en cuanto a la sutileza del discurso, hasta el punto de que toda Grecia, contemplándolo, estuvo en peligro (μικροῦ δεῆσαι) de llegar

[71] Aristóteles, *De soph. elench.*, cap. 14; Buhle *ad h. l. argumentum*, p. 512.

a megarizarse". Estilpón vivió en Megara en tiempo de Alejandro Magno y después de su muerte (Ol. 114, 1; 324 a. c.), cuando los generales de Alejandro guerreaban entre sí. Tolomeo Sóter y Demetrio Poliorcetes, hijo de Antígono, le hicieron grandes honores, al conquistar la ciudad de Megara. "Dícese que, en Atenas, todos salían corriendo de sus talleres para verle; y, como alguien le dijera que se le admiraba como a un animal extraño, Estilpón replicó: 'No, sino como a un verdadero hombre' ".[72] Lo que más se destaca en él es que concibe lo general en el sentido de la identidad intelectiva formal, abstracta. Pero, lo fundamental en sus ejemplos es que hace valer siempre la forma de lo general frente a lo particular.

α) Diógenes (II, 119) cita de él, ante todo, refiriéndose a la contraposición entre el *esto* y lo *general*, lo siguiente: "Quien dice que existe un hombre (ἄνθρωπον εἶναι) no se refiere a nadie, pues no dice éste o aquél. ¿Por qué más bien éste que aquél? Por tanto, tampoco éste." Que el hombre es lo general y no este hombre determinado y concreto, lo reconocerá fácilmente cualquiera; pero el "éste" coexiste, en nuestras representaciones, al lado de aquél. Sin embargo, Estilpón dice que el "éste" no existe ni puede *predicarse*, que sólo existe lo general. Cierto es que Diógenes Laercio interpreta esto en el sentido de que "Estilpón suprime los géneros" (ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη); y Tennemann (t. II, p. 158) se muestra de acuerdo con esta interpretación. A nosotros nos parece que de sus palabras hay que inferir más bien la conclusión contraria, a saber: que Estilpón afirma solamente lo general y suprime lo particular.

Precisamente esto, la afirmación excesiva de la forma de lo general, se expresa también en una serie de anécdotas que se cuentan de Estilpón, en relación con la vida corriente. Por ejemplo, ésta: "La col no es lo que aquí se nos muestra (τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον). La col existía hace ya miles de años; por tanto, esto [lo que se muestra] no es la col"; o, lo que es lo mismo, sólo *es* lo general; *esta* col no *es*. Cuando digo: *esta* col, digo algo muy distinto de lo que me propongo decir, pues digo, en realidad: todas las demás coles. He aquí otra anécdota que se cuenta de Estilpón, en el mismo sentido. "Estaba platicando con Crates, un cínico, e interrumpió la plática para comprar pescado. Crates, su interlocutor, le dijo: ¿Cómo, abandonas el discurso? [en el sentido en que, en la vida corriente, nos reímos o pensamos que es incapaz quien,

[72] Diógenes Laercio, II, 113, 115, 119.

al parecer, no sabe replicar a lo que se le dice, considerando el discurso como algo tan importante, que se considera mejor contestar algo, lo que sea, que guardar silencio, es decir, dejar sin respuesta una pregunta]. A lo que contestó Estilpón: Nada de eso, no abandono el discurso, sino que te abandono a tí, pues el discurso queda, pero el pescado se vende". Lo que estos sencillos ejemplos indican parece algo trivial, porque se trata de una materia trivial; pero bajo otras formas revela la suficiente importancia para poder hacer algunas observaciones y algunos comentarios en torno a ello.

En efecto, el que en la filosofía se haga valer lo general, de tal modo que, incluso, sólo pueda predicarse lo general y el "esto" en que se piensa no, es una conciencia y un pensamiento al que aún no ha llegado, en modo alguno, la formación filosófica de nuestro tiempo. Para formular una refutación basada en razones no es necesario entrar para nada, propiamente, en lo tocante al sentido común, al escepticismo de los tiempos modernos o a la filosofía en general, la que afirma que la certeza sensible (lo que todo el mundo ve, oye, etc.) tiene valor de verdad o que es verdad que existen cosas sensibles fuera de nosotros. Pues, en cuanto que quienes así hablan afirman directamente que lo inmediato es la verdad, hay que juzgarlos pura y simplemente por lo que dicen; dicen siempre, en efecto, otra cosa de lo que piensan. Lo más sorprendente de todo es que no pueden decir, en modo alguno, lo que piensan, pues si dicen lo sensible, esto es ya algo general, todo lo sensible, es decir, la negación de "esto", o el "esto" es todos los "estos" en general.

El pensamiento contiene solamente lo general, el "esto" es solamente algo mentado; por tanto, cuando digo "esto", digo lo más general de todo. Por ejemplo, aquí está lo que muestro; ahora estoy hablando. Pero el aquí y el ahora son todos los aquís y los ahoras. Y lo mismo ocurre cuando digo *yo*: me refiero a *mí mismo*, a esta persona individual y concreta que soy yo, distinta de todas las demás; pero yo soy algo mentado, y no puedo precisarme a mí mismo. El yo es una expresión absoluta, que excluye todos los demás yos; pero yo lo dicen todos de sí, pues cada cual es un yo. Si preguntamos: ¿quién está ahí?, la respuesta rezará: yo, todos los yos.

En este sentido, también lo individual es algo simplemente general, ya que en la palabra, por ser como es una existencia nacida del espíritu, no puede tener cabida lo particular, aunque se lo piense, sino que se expresa siempre, esencialmente, lo ge-

neral y solamente lo general. Y lo mismo ocurrirá si trato de identificarme, por medio de la edad, el lugar de nacimiento, lo que he hecho, el sitio en que he estado o estoy en tal o cual momento, etc., como el individuo de que se trata. Tengo ahora tantos años; pero este ahora de que hablo no es solamente éste, sino que son todos los ahoras. Si tomamos como punto de partida cronológico un determinado momento, por ejemplo el nacimiento de Cristo, tendremos que esta época se fija también, a su vez, por el ahora, el cual se desplaza constantemente. Ahora tengo treinta y cinco años, y ahora vivimos en el año 1805 del nacimiento de Cristo; ambos momentos se determinan solamente entre sí, pero la totalidad aparece indeterminada. Que ahora hayan transcurrido 1805 años desde el nacimiento de Cristo es una verdad que pronto carecerá de sentido; y la determinabilidad del ahora tiene un antes y un después de determinaciones sin principio ni fin. Y en el aquí va implícito también, asimismo, un cualquiera; pues cualquiera se halla en un aquí. Tal es la naturaleza de lo general que se hace valer en el lenguaje. Recurrimos al nombre en general, con lo cual determinamos perfectamente algo particular; sin embargo, reconocemos no haber expresado la cosa misma. El nombre como tal nombre no es una expresión en que se contenga lo que yo soy; es, simplemente, un signo, además fortuito y contingente, de la memoria activa.

β) Al predicar lo general como lo *independiente,* Estilpón *lo disuelve todo.* Dice Simplicio (*In Phys. Arist.*, p. 26): "En tanto que los llamados megáricos aceptaban como premisas establecidas que *es distinto aquello cuyas determinaciones son distintas* (ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι, ταῦτα ἕτερά ἐστιν) y que *las cosas distintas son cosas separadas las unas de las otras* (τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων), parecían demostrar que cada cosa se halla separada de sí misma (αὐτὸ αὑτοῦ κεχωρισμένον ἕκαστον). Y así, como el Sócrates ocioso representa un criterio (λόγος) distinto del de Sócrates sabio, tendríamos que, según esto, Sócrates se halla separado de sí mismo." Es decir, que, en cuanto que las cualidades de las cosas son determinabilidades para sí, cada una de ellas se halla plasmada de un modo independiente, lo que hace que la cosa sea un conglomerado de muchas generalidades independientes. Así lo afirmaba Estilpón. Ahora bien, como, según él, las determinaciones generales son, en su separación, lo único verdaderamente real y el individuo la unidad indistinta de distintas ideas, resulta que nada individual es verdad, para este pensador.

γ) Es muy curioso que esta forma de la *identidad* haya cobrado conciencia en Estilpón y que este pensador, por tanto, sólo quisiera ver proclamadas proposiciones idénticas. Plutarco atribuye esta tesis a Estilpón: "*No se debe atribuir a un objeto un predicado distinto* (ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι). No debe, por tanto, decirse: el hombre es bueno o el hombre es un general, sino simplemente: el hombre es el hombre, lo bueno es bueno, el general es el general; ni debe tampoco decirse: diez mil jinetes, pues los jinetes son solamente jinetes y diez mil solamente diez mil, etc. Cuando decimos que un caballo corre, no existe, dice Estilpón, identidad entre el predicado y el objeto al que se atribuye. Una cosa es la determinación conceptual (τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον) hombre, y otra cosa distinta la determinación conceptual bueno. Y lo mismo ocurre con los conceptos caballo y carrera. No son un concepto idéntico, sino dos conceptos distintos. Se equivocan, por tanto, quienes predican algo distinto de cosas distintas. En efecto, si hombre y bueno o caballo y carrera fuesen uno y lo mismo, no podría decirse que el pan y la medicina son buenos o que el león y el perro corren." [73] Plutarco señala, a propósito de esto, que Cólotes ataca a Estilpón de un modo pomposo (τραγῳδίαν ἐπάγει) como si éste suprimiera con ello la vida práctica (τὸν βίον ἀναιρεῖσθαι). "Pero, ¿acaso algún hombre —replica Plutarco— ha vivido peor a causa de esto? ¿Quién que escuche estas palabras no se dará cuenta de que se trata simplemente de un culto juego de ingenio (παίζοντός ἐστιν εὐμούσως)?"

2. La escuela cirenaica

Los *cirenaicos* toman su nombre de Aristipo de Cirene, en África, que fué el fundador y jefe de esta escuela. Sócrates había querido formarse y desarrollarse como individuo: la vida individual y la filosofía práctica fueron también el propósito fundamental que inspiró a sus discípulos, principalmente a los de la escuela cirenaica y a los de la escuela cínica. Y así como los cirenaicos no se aferraron a la determinación de lo bueno en general, sino que lo cifraron más bien en el *placer* del individuo, los cínicos parecen haber sido completamente opuestos *a esto*, ya que expresaban el contenido determinado de la satisfacción como necesidad natural con la determinación de

[73] Plutarco, *Advers. Coloten*, caps. 22 *s.*, pp. 1119 *s.*, ed. Xyl. (pp. 174-176, vol. XIV, ed. Hutten).

la negatividad contra lo que otros hacen. Los cirenaicos expresaban con ello su especial subjetividad, y lo mismo hacían los cínicos; ambas escuelas persiguen, por tanto, en el fondo, una y la misma finalidad: la libertad y la independencia del individuo.

Acostumbrados como estamos a considerar como vacío de contenido el placer, que los cirenaicos elevaban a determinación suprema del hombre, ya que el placer puede alcanzarse de miles de modos y ser el resultado de los actos más diversos, este principio se nos antoja a primera vista como algo trivial y, generalmente, lo es; no en vano estamos habituados a pensar que existe algo más alto que el placer. El desarrollo filosófiço de este principio, desarrollo que, por lo demás, no es tan importante, se atribuye más bien al sucesor de Aristipo en la escuela cirenaica, es decir, a Aristipo el joven. Y, entre los cirenaicos posteriores, se citan concretamente los nombres de Teodoro, Heguesías y Aniceris como pensadores que desarrollaron científicamente el principio de Aristipo, hasta que este principio decayó y desapareció en el epicureísmo.

El seguir el desarrollo ulterior del principio cirenaico tiene cierto interés, especialmente porque este desarrollo es llevado adelante mediante la consecuencia necesaria de la cosa misma por sobre el principio, conduciendo al levantamiento de éste. La sensación es lo particular indeterminado. Ahora bien, si se hace valer en este principio el pensamiento, la mesura, la formación del espíritu; el principio de la generalidad del pensamiento hará desaparecer aquel principio de lo contingente, de lo particular, de la simple subjetividad. Y lo único digno de ser notado en esta escuela es, en rigor, que esta consecuencia mayor de lo general representa, por tanto, una inconsecuencia con respecto al principio.

a) *Aristipo.* La formación de Aristipo se debe a Sócrates, con quien había mantenido un prolongado trato; o más bien era ya un hombre hecho y derecho, un hombre perfectamente formado, antes de entrar en contacto con Sócrates. Había escuchado las enseñanzas del maestro en Cirene o en los juegos olímpicos, a los que asistían también los cirenaicos, en su calidad de griegos. Su padre era comerciante, y él mismo visitó la ciudad de Atenas en un viaje que perseguía fines comerciales. Fué el primer socrático que cobró dinero por sus enseñanzas; fiel a este criterio, había enviado dinero a Sócrates

para pagarle lo que había aprendido de él, pero sin que Sócrates lo aceptase.[74]

Aristipo no se dió por satisfecho con las palabras generales de lo bueno y lo bello, a que Sócrates se atenía, sino que tomó como algo *concreto*, en su suprema determinabilidad, la esencia reflejada en su conciencia; y, como consideraba la esencia general, como pensamiento, vista por el lado de la realidad, como la única conciencia, estatuyó el placer como lo único de que tenía que preocuparse, razonablemente, el hombre.

En Aristipo, lo más importante es su carácter, su personalidad; los rasgos que de él se han conservado corresponden más bien a su *tipo de vida* que a sus doctrinas filosóficas. Buscaba el placer como un espíritu cultivado, que, precisamente por serlo, había sabido elevarse hasta un plano de perfecta indiferencia hacia todo lo particular, hacia las pasiones, hacia toda clase de vínculos. Cuando se nos dice que alguien hace del placer su principio, tenemos inmediatamente la impresión de que ese hombre es, en el disfrute del placer, un hombre dependiente y el placer, por tanto, contrario al principio de la libertad. Pero no es así como debemos representarnos ni la escuela cirenaica ni la escuela epicúrea, que mantienen, en conjunto, el mismo principio. Pues, por sí misma, bien podemos afirmar que la determinación del placer es un principio opuesto a la filosofía; pero, en cuanto que se hace de la *formación del pensamiento* la única condición bajo la que puede alcanzarse el placer, se mantiene a salvo la completa libertad del espíritu, ya que es inseparable de la formación de éste. Aristipo consideraba la formación del espíritu, en efecto, como lo más alto de todo y partía de la premisa de que el placer sólo era un principio para el hombre de formación filosófica; por consiguiente, su principio fundamental era el de que lo agradable para el hombre no se experimentaba directamente, sino que sólo se adquiría la conciencia de ello por medio de la reflexión.

Con arreglo a estos principios vivió Aristipo, y lo más interesante de su vida son las numerosas *anécdotas* que de él se cuentan y que reflejan los rasgos de un espíritu ingenioso y libre. Habiendo consagrado su vida a buscar el placer, pero sin desligarlo de la inteligencia (y ello le hizo ser un filósofo a su modo), lo buscó, en parte, con esa prudencia que jamás se rinde al placer momentáneo, porque de él nace siempre un

[74] Diógenes Laercio, II, 65; Tennemann, t. II, p. 103; Brucker, *Hist. crit. phil.* t. I, pp. 584 *ss.*

mal mayor, y, en parte (como si hiciera falta ser un filósofo para no sentir miedo), sin aquel temor que se arredra siempre ante las posibles consecuencias malas o peores, pero sin sentirse nunca supeditado a las cosas ni vincularse a nada que fuese, de suyo, de naturaleza precaria y perecedera.

Aristipo gozó, dice de él Diógenes, del placer del presente, sin preocuparse de lo que no formaba parte de éste; sabía acomodarse a todas las situaciones, se encontraba bien en todas las circunstancias, lo mismo en las cortes de los reyes que en las más míseras condiciones de vida. Cuéntase que Platón le dijo una vez: sólo tú eres capaz de vestir lo mismo la púrpura que los andrajos. Pasó algún tiempo en la corte de Dionisio, donde gozaba de grandes simpatías, pero dando pruebas de una *independencia* cada día mayor; por eso Diógenes el Cínico le daba el nombre del "perro real".

Como una persona que quería confiarle la educación de su hijo encontrara demasiado elevada la suma de cincuenta dracmas que le pedía por sus enseñanzas y le dijera que con ese dinero podía comprar un esclavo, Aristipo le replicó: Hazlo, y así tendrás dos esclavos, en vez de uno. Un día, le preguntó Sócrates: ¿de dónde tienes tanto dinero? A lo que replicó Aristipo: ¿y de dónde tienes tú tan poco? A una hetaira que le anunció que iba a tener un hijo de él, le contestó con estas palabras: es tan poco seguro que sea mío, como si, atravesando por un seto de espinas, aseguraras saber cuál espina te ha picado.

Una prueba de su absoluta *indiferencia* la tenemos en el siguiente sucedido. Habiéndole escupido Dionisio, lo soportó pacientemente y, a quienes le censuraban por ello, les dijo: si los pescadores dejan que les moje el mar para pescar unos cuantos pececillos, ¿cómo no voy a mojarme yo para pescar esta ballena? Como quiera que Dionisio lo invitara a elegir una hetaira entre tres, se quedó con las tres, diciendo que hasta Paris había arrostrado grandes riesgos por elegir de tres una, pero al llegar al dintel de la casa, las dejó marchar a las tres.

Tampoco daba gran importancia a la posesión del dinero, a pesar de la consecuencia que en este sentido parecía desprenderse del principio del placer; lo dilapidaba por un buen bocado. Se cuenta que llegó a pagar 50 dracmas (cerca de 20 florines) por una perdiz. A alguien que se burlaba de él, le preguntó: ¿no la habrías comprado tú por un óbolo? Sí, le contestó el otro, a lo que replicó Aristipo: pues bien, para mí 50 dracmas valen lo mismo. En una travesía al África, vió que a

su esclavo se le hacía demasiado duro cargar con una determinada cantidad de dinero, y le dijo: arroja lo que te sobre y transporta solamente lo que puedas.

Acerca del *valor de la cultura*: preguntado cómo se distinguía un hombre culto de un hombre inculto, contestó: "de tal modo que una piedra no descanse sobre otra piedra", queriendo dar a entender con ello que la diferencia era tan grande como la existente entre una piedra y un hombre. En lo cual no faltaba del todo a la verdad, pues el hombre sólo lo es verdaderamente gracias a la cultura: ésta es su segunda naturaleza, por medio de la cual toma posesión de lo que por naturaleza le corresponde, para convertirse así en espíritu. Pero, para comprender esto, no debemos pensar en los hombres incultos de nuestros días, ya que éstos, por las condiciones actuales, por las costumbres, la religión, etc., participan de una fuente de cultura que los coloca muy por encima de quienes no viven en las mismas circunstancias. A quienes, dedicándose al cultivo de otras ciencias, descuidaban la filosofía, los comparaba Aristipo a los pretendientes de Penélope en la *Odisea*, que podían llegar a poseer a Melanto y a las demás criadas, pero que jamás se adueñaron de la reina.[75]

La *doctrina* de Aristipo y de sus continuadores es extraordinariamente simple, ya que concebía la relación de la conciencia bajo su forma primaria y más superficial, y la esencia como el ser, tal y como existe directamente para la conciencia, es decir, precisamente como la *sensación*. Hoy, se establece una diferencia entre lo verdadero, lo vigente, lo que es en y para sí, y lo práctico, lo bueno, lo que debe existir como fin: ahora bien, los cirenaicos hacen de la sensación el criterio determinante de ambas cosas, tanto de lo teóricamente verdadero como de lo prácticamente verdadero. Su principio no es, por tanto, bien mirado, lo objetivo mismo, sino la proyección de la conciencia sobre lo objetivo; lo verdadero, según ellos, no es *lo que* existe en la sensación como contenido, sino la misma sensación en cuanto tal; ésta no es objetiva, pero lo objetivo existe solamente en ella.

"Los cirenaicos dicen, por tanto, que las sensaciones son los criterios y que sólo ellas pueden llegar a conocerse y son infalibles; en cambio, lo que produce la sensación no es ni cognoscible ni infalible. Por consiguiente, si algo nos produce la sensación de ser blanco y dulce, con seguridad y con verdad

[75] Diógenes Laercio, II, 66 *s.*, 72, 77 (*Horat. Serm.* II, 3, v. 101), pp. 79-81.

podemos asegurar este estado de nosotros. Lo que ya no podemos afirmar con certeza es que las causas de estas sensaciones hayan de buscarse, a su vez, en un objeto blanco o dulce. Con esto cuadra también perfectamente lo que estos hombres dicen acerca de los *fines*, pues también a los fines se extienden las sensaciones. Las sensaciones son, según ellos, *agradables* o *desagradables* o ninguna de ambas cosas. Ahora bien, a las sensaciones desagradables las llaman lo malo, y a su fin el dolor, a las agradables lo bueno, y a su fin el placer. De este modo, las sensaciones son, a su modo de ver, el criterio del conocer y los fines de la acción. Si los seguimos, viviremos a tono con la *evidencia* (ἐναργείᾳ) y la *satisfacción* (εὐδοκήσει): con la primera, con arreglo a las concepciones teóricas (κατὰ τὰ ἄλλα πάθη); con la segunda, conforme a lo agradable".[76] En efecto, en cuanto fin, la sensación no es ya la diversidad indiferente de las muchas afecciones sensibles (τὰ ἄλλα πάθη), sino la contraposición del concepto, como la proyección positiva o negativa sobre el objeto del hacer, que es precisamente lo agradable o lo desagradable.

Entramos con ello en un campo en el que dos clases de determinaciones constituyen el interés fundamental en torno al cual giran las muchas escuelas socráticas que se forman, con excepción de las de Platón y Aristóteles, y principalmente las de los estoicos, los neoacadémicos, etc. *Uno* de los puntos es el de la determinación misma en lo general, el *criterio*; el *otro*, el de lo que la determinación es para el sujeto. Y surge así la noción del *sabio*: lo que el sabio hace, lo que el sabio es, etc.

El por qué estas dos expresiones se presentan ahora con tanta frecuencia guarda relación con lo anterior. De una parte, el interés consiste, ahora, en encontrar un contenido para el bien, pues de otro modo podría uno pasarse años y años hablando acerca de ello. Pues bien, esta determinación más precisa de lo bueno es, cabalmente, el criterio. De otra parte, se manifiesta aquí el interés del sujeto, y esto no es otra cosa que una consecuencia de la inversión del espíritu griego llevada a cabo por Sócrates. Allí donde conservan su plena vigencia la religión, la constitución, las leyes de un pueblo; allí donde los individuos que forman un pueblo se hallan identificados con ellas, no se plantea la pregunta: ¿qué tiene el individuo que hacer por sí? Lejos de ello, en un estado de cosas regido por las costumbres y la religión, el hombre se determina

[76] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 191, 199 *s.*

por lo existente; estas costumbres, esta religión y estas leyes existen también *en él*.

En cambio, cuando el individuo no se halla ya encuadrado dentro de las costumbres de su pueblo, cuando ya no recibe nada sustancial de la religión, las leyes, etc. de su país, no encuentra ante sí lo que quiere, no se siente satisfecho con el presente, con lo que le rodea. Ante este conflicto, el individuo no tiene más remedio que bucear dentro de sí mismo, para buscar allí su determinación. No es otra, vista la cosa de cerca, la causa de que surja ahora la pregunta: ¿qué es lo esencial, para el individuo? ¿Con arreglo a qué debe formarse, a qué debe aspirar? Se propone, así, un ideal para el individuo, y eso es el sabio; lo que suele llamarse el ideal del sabio es la particularidad de la propia conciencia concebida como un algo general.

Es el mismo punto de vista que cuando hoy se dice: ¿qué puedo saber?, ¿en qué debo creer?, ¿qué debo esperar?, ¿cuál es el supremo interés del sujeto? Y no, ¿qué es la verdad, el derecho, el fin general del universo? En vez de preguntar por la ciencia de lo objetivo en y para sí, se pregunta: ¿qué es lo verdadero y lo justo, en cuanto el modo de ver y la convicción del individuo, en cuanto su fin y el modo de su existencia? Esta retórica acerca del sabio como ideal es muy general entre los estoicos, los epicúreos, etc., pero carece de sentido. Pues no se trata del hombre sabio, sino de la sabiduría del universo, de la razón real.

Una *tercera* determinación es ésta: lo general es lo bueno; el lado de la realidad es el placer, la dicha, como una existencia individual y una realidad inmediata. Ahora bien, ¿cómo armonizar ambas cosas? Las escuelas filosóficas que ahora se manifiestan y las que vendrán después establecen la *cohesión* entre estas determinaciones, que son, en un plano más alto, la del ser y la del pensar.

b) *Teodoro*. Entre los cirenaicos de un período posterior hay que citar, en primer lugar, a *Teodoro*, quien se hizo célebre al negar la existencia de los dioses, lo que le valió el ser desterrado de Atenas. Ahora bien, este dato no tiene, en realidad, mayor interés, ni entraña tampoco ninguna significación especulativa, pues los dioses positivos cuya existencia negaba Teodoro no son tampoco, en cuanto tales, objeto de la razón especulativa. Este pensador se caracterizó, además, por haber introducido más que los anteriores lo *general* en la noción de lo

que era la esencia para la conciencia, al determinar "la *alegría* y el *dolor* como el fin último de la existencia humana, pero de tal modo que la primera pertenecía al *entendimiento* y el segundo a la falta de él. Lo bueno se determinaba, según él, como entendimiento y *justicia*, lo malo como lo contrapuesto, el placer y el dolor como lo indiferente".[77]

Cuando se adquiere la conciencia de que la percepción sensible concreta, tal y como es, es decir, de un modo inmediato, no puede ser considerada como esencia, se dice, en otros términos, que es necesario gozarla de un modo intelectivo; lo que vale tanto como afirmar que precisamente la sensación, en cuanto tal, no es la esencia. En efecto, lo sensible en general, como sensación, teórica o prácticamente, es algo totalmente indeterminado, ésta o aquella cosa concreta; el enjuiciamiento de este algo concreto es, por tanto, necesario, es decir, debe ser considerado bajo la forma de lo general, con lo cual esto vuelve a entrar necesariamente en ello.

Ahora bien, este trascender más allá de lo concreto es la formación del espíritu, la cual, mediante la limitación de las distintas sensaciones y los distintos placeres, trata de hacerlos armónicos entre sí, aunque de momento sólo calcule una cosa: de dónde puede sacar mayor placer o satisfacción. A la pregunta de cuál, entre los muchos placeres de que puedo gozar, me permitirá la mayor armonía *conmigo mismo* y, por consiguiente, la mayor satisfacción, no hay más remedio que contestar así: la mayor armonía conmigo mismo sólo puede residir en la consonancia de mi particular existencia y conciencia con mi ser esencial, sustancial.

A esto era a lo que Teodoro llamaba, en efecto, entendimiento y justicia, para que se supiese dónde había que buscar el placer. Pero, cuando se dice que la *dicha* debe buscarse con reflexión, esto no son más que palabras vacías y un hablar desnudo de pensamiento. Pues la sensación en que se encierra la dicha es, por su concepto, lo concreto, lo que varía, algo sin contenido general y sin consistencia. Lo general, el entendimiento, depende, pues, como una forma vacía que es, de un contenido totalmente inadecuado a ella; por eso Teodoro distinguía lo bueno, en cuanto a su forma, del fin, que era, según él, lo bueno por su naturaleza y su contenido.

c) *Heguesías*. No deja de ser, pues, curioso que otro pensador cirenaico, Heguesías, reconociese esta falta de congruen-

[77] Diógenes Laercio, II, 97 *s.* (101 *s.*).

cia entre la sensación y lo general, que es opuesto a lo concreto y abarca tanto lo agradable como lo desagradable. En efecto, al concebir de un modo más firme lo general y hacerlo valer más, desaparecía, para él, toda determinación de lo concreto, y con ello desaparecía también, en realidad, el principio cirenaico. Este pensador adquirió la clara conciencia de que la sensación concreta no era nada en sí; y si, a pesar de ello, convertía al placer en fin, era por que veía en ello lo general. Ahora bien, desde el momento en que el placer es el fin, es necesario preguntar por el contenido; y si se investiga este contenido, se ve que todo contenido tiene un carácter particular, que no encaja dentro de lo general y que, por tanto, cae dentro de los dominios de la dialéctica.

Hasta esta consecuencia del pensamiento persiguió Heguesías el principio cirenaico. Aquel contenido general va implícito en lo proclamado por él, del mismo modo que oímos decir con harta frecuencia "que la dicha perfecta no existe. El cuerpo se ve atormentado por múltiples dolores y que el alma sufre con él; que es, por tanto, indiferente escoger la vida o la muerte. Que nada es, en sí, agradable o desagradable". Es decir, precisamente el criterio de lo agradable o lo desagradable, en cuanto que se destaca en ello lo general, se convierte de suyo en algo totalmente indeterminado y, al no tener dentro de sí mismo ninguna determinabilidad objetiva, en una palabra vacua; ante lo general, que es lo que aquí, como vemos, se retiene, desaparece la suma de todas las determinabilidades, lo concreto de la conciencia como tal, y con ello la vida misma, como algo no esencial.

"La rareza, la novedad o la saciedad del placer engendra en algunos placer, en otros fastidio o malestar. La pobreza y la riqueza no influyen para nada en lo agradable o lo desagradable, pues no vemos que los ricos gocen más o mejor que los pobres. También son indiferentes, en cuanto a ese resultado, la esclavitud y la libertad, la nobleza o falta de nobleza del nacimiento, la fama o la carencia de ella. Sólo al necio le importa vivir, al sabio le es indiferente", razón por la cual el segundo es independiente, y no el primero. "El sabio obra solamente en gracia a sí mismo; no considera igualmente digno de él a ningún otro. Por grandes que sean los beneficios que de otros reciba, nunca podrán igualarse a los que a sí mismo se debe. También Heguesías y sus amigos eliminaron la sensación, por considerar que no era nunca vehículo de conocimiento exacto"; lo cual es, en conjunto, una actitud escéptica.

"Dicen, además: debe hacerse aquello que, apoyándose en razones, parezca lo mejor. Las faltas deben ser perdonadas, pues nadie peca voluntariamente, sino avasallado por alguna pasión. El sabio no odia, sino que enseña: no aspira tanto a conseguir bienes como a huir de los males, pues su mira consiste en vivir sin dolor ni reproche." [78]

Esta generalidad, que brota del principio de la libertad de la conciencia de sí mismo individual, es la que Heguesías expresa como el estado de *perfecta indiferencia del sabio*; una indiferencia ante todo, a la que vemos que tienden todos los sistemas filosóficos de este tipo y que entraña una renuncia a toda realidad y un adentramiento total de la vida en sí misma. Cuéntase que a Heguesías, que vivía en la ciudad de Alejandría, le fué prohibida la enseñanza por el Tolomeo que a la sazón ocupaba el trono, porque inculcaba a sus oyentes una indiferencia y un fastidio de la vida tan grandes, que muchos de ellos se la quitaban.[79]

d) *Aniceris*. Las fuentes mencionan, además de los anteriores, a Aniceris y sus discípulos, quienes, en rigor, abandonan totalmente la determinabilidad del principio de la escuela cirenaica, imprimiendo con ello una dirección distinta a la formación filosófica. De ellos se dice, en efecto, que "reconocían la amistad en la vida corriente, al igual que la gratitud, el respeto hacia los padres y la necesidad de hacer algo por la patria. Y, a pesar de que el sabio se somete con ello a no pocas *molestias* y afanes, puede, a pesar de ello, ser feliz, aunque obtenga para sí *poco placer*. La amistad no debe cultivarse solamente por el provecho que pueda reportar, sino en gracia a la benevolencia a que ello conduzca; y, por amor hacia el amigo, deben aceptarse también las cargas y las molestias consiguientes".[80]

Se pierde de este modo, en la misma escuela cirenaica, lo que en ella había de general y especulativo; la doctrina de los cirenaicos decae y se convierte más y más en una doctrina popular. Es éste, pues, el segundo viraje que se advierte en la trayectoria de la escuela cirenaica, ya que el primero consistió en saltar el principio mismo. Surge así un tipo de filosofía moral que más tarde predominará también en Cicerón y en los

[78] Diógenes Laercio, II, 93-95.
[79] Cicerón, *Tusc. Quaest.* I, 34; Valerio Máximo, VIII, 9.
[80] Diógenes Laercio, II, 96 *s.*

peripatéticos de su tiempo; no se conserva ya interés alguno en lo tocante a la consecuencia del pensamiento.

3. La escuela cínica

Poco es lo que hay que decir acerca de los *cínicos*, ya que no imprimieron gran desarrollo a la filosofía ni supieron crear tampoco un sistema de las ciencias; fué más tarde cuando los estoicos se encargaron de elevar sus proposiciones a una disciplina filosófica.

Los cínicos, lo mismo que los cirenaicos, trataban de determinar cuál debía ser el principio de la conciencia, tanto en lo referente a su conocimiento como en lo tocante a sus actos. Ahora bien, los cínicos proclaman el bien como fin general del hombre y preguntan: *¿dónde ha de buscarse el bien para el hombre individual?* Y mientras que los cirenaicos, con arreglo a su principio determinado, cifraban la esencia de la conciencia en la conciencia del hombre como individuo, o en el sentimiento, los cínicos, por el contrario, la buscan en la individualidad en cuanto tiene directamente para mí la forma de lo general, es decir, en cuanto yo soy una conciencia libre e indiferente frente a todo lo individual y concreto. En este sentido, los cínicos se enfrentan, a primera vista, con los cirenaicos, pues mientras que éstos consideran el sentimiento como principio, aunque ampliado en términos de generalidad y de perfecta libertad en cuanto que tiene que ser determinado por el pensamiento, aquéllos arrancan de la libertad e independencia completas como determinación del hombre. Sin embargo, como esto es, en realidad, la misma indiferencia de la conciencia de sí mismo que Heguesías proclamara como la esencia, tenemos que los extremos del pensamiento cínico y del cirenaico se levantan por obra de su propia consecuencia, convirtiéndose en fases de transición del mismo pensamiento.

Entre los cirenaicos se da el movimiento de retorno de las cosas a la conciencia, según el cual nada es para mí la esencia; también los cínicos proclaman que el hombre debe preocuparse solamente de sí mismo, y su principio es, lo mismo que el de los cirenaicos, la conciencia de sí mismo individual. Pero los cínicos proclamaron, por lo menos al comienzo, este principio en cuanto a la determinación del hombre: libertad e indiferencia, tanto del pensamiento como de la vida real, frente a todos los detalles externos, a todos los fines, necesidades y goces particulares; por donde la formación, en ellos, no con-

duce solamente a la indiferencia ante todo eso y a la independencia, como entre los cirenaicos, sino a la privación expresa, a la limitación de las necesidades del hombre a lo estrictamente necesario impuesto por la naturaleza.

Por tanto, los cínicos establecen como el contenido de lo bueno la suprema independencia ante la naturaleza, es decir, la reducción de las necesidades al mínimo; según ellos, debe huirse del placer, de lo que las sensaciones puedan tener de agradable. La actitud negativa ante eso es, aquí, lo determinante, y este mismo antagonismo entre los cínicos y los cirenaicos lo veremos manifestarse, más tarde, entre los estoicos y los epicúreos.

Ahora bien, la misma negación que los cínicos elevan a principio se revela, asimismo, en el desarrollo ulterior que la filosofía cirenaica había de tomar. La escuela cínica no reviste importancia científica alguna; constituye solamente un momento histórico que tiene que darse necesariamente en la conciencia de lo general, a saber: el momento que consiste en que la conciencia, en su individualidad, se sepa libre de toda dependencia con respecto a las cosas y al disfrute. Quien se sienta sujeto por la riqueza o el placer, cifrará la esencia de las cosas, forzosamente, como conciencia real, en esas cosas o en sus detalles particulares. Sin embargo, los cínicos fijaban aquel momento negativo de tal modo, que cifraban la libertad en la renuncia real y efectiva a las llamadas cosas superfluas; sólo reconocían aquella independencia abstracta e inmóvil que no se deja llevar por el disfrute o por el interés por la vida general y en ella. No obstante, la verdadera libertad no consiste precisamente en huir del disfrute y de las actividades para proyectarse sobre otros hombres y otros fines de vida, sino en que la conciencia, *dentro de este embrollo* con toda la realidad, se halle por encima de ella y libre de ella.

a) *Antístenes.* El primer cínico fué Antístenes, ateniense y amigo de Sócrates. Vivía en Atenas y enseñaba en un gimnasio llamado el Cinosargo; a este pensador se le conocía por el nombre del Simple Perro (ἁπλοκύων). Su madre era una tracia, y no pocas veces se le echaba esto en cara al hijo, de un modo, a juicio nuestro, bastante injusto. Antístenes replicaba a ello diciendo: la madre de los dioses era de Frigia, y los atenienses, que tanto se jactan de ser autóctonos, no tienen por ello más nobleza que la que puedan tener las lapas o la langosta. Se formó cerca de Gorgias y de Sócrates y cuéntase que

iba diariamente desde el Pireo hasta la ciudad, para escuchar al segundo de sus maestros. Compuso varias obras, cuyos títulos indica Diógenes Laercio; todos los testimonios lo presentan como a hombre de extraordinaria cultura y severas costumbres.[81]

Los *principios* de *Antístenes no pueden ser más simples*, ya que el contenido de su *doctrina* no se sale de los marcos de lo general; no hace falta, pues, detenerse a examinarlos de cerca. Este pensador nos ha legado algunas reglas generales de vida, expresadas en tópicos muy hermosos muchas de ellas, tales como los siguientes: "la virtud se basta a sí misma y sólo necesita una cosa: la fuerza de carácter de un Sócrates. El bien es bello y el mal feo. La virtud consiste en obras y no necesita de muchas razones ni de doctrinas. El destino del hombre es llevar una vida virtuosa. El sabio se contenta consigo mismo, pues posee cuanto los demás parecen poseer. Le basta con su propia virtud; tiene por casa el mundo entero. Si no le rodea la fama, esto debe considerarse más bien como un beneficio que como un mal", etc.[82]

Es, de nuevo, la aburrida retórica acerca del sabio, que más tarde recibirá nuevo incremento, hasta el fastidio, con los estoicos y los epicúreos. En este ideal, en que se trata del destino del sujeto, se considera como el camino hacia su consecución la mayor simplificación posible de sus necesidades. Pero, cuando Antístenes dice que la virtud no necesita de razones ni de doctrinas, olvida una cosa, y es que él mismo llegó a la independencia de su espíritu mediante la formación de éste, llegando de este modo a renunciar a cuanto apetecen de ordinario los hombres.

Vemos, al mismo tiempo, que la virtud adquiere ahora otra significación; no es ya una virtud inconsciente, como la virtud inmediata del ciudadano de un pueblo libre que cumple con sus deberes para con su patria, su clase social y su familia tal y como estas condiciones lo exigen de un modo inmediato. Ahora, la conciencia desprendida de sí misma debe, para llegar a convertirse en espíritu, captar y comprender toda la realidad, es decir, adquirir la conciencia de *ella* como la suya propia. Ahora bien, estos estados de ánimo, a los que se da el nombre de inocencia o belleza del alma y otras cosas parecidas, son estados de ánimo un tanto pueriles, que ahora se exaltan, pero a los que el hombre, como ser racional, debe

[81] Diógenes Laercio, VI, 13, 1 *s.*, 15-18.
[82] Diógenes Laercio, VI, 11 *s.* (104).

sobreponerse para recobrarse por encima de este plano de lo inmediato. Pero la libertad y la independencia de los cínicos, consistentes simplemente en limitar al mínimo la vinculación del hombre por las necesidades, son puramente abstractas, ya que por su negatividad debieran consistir, esencialmente, en renuncias o abstenciones. La libertad concreta estriba, indudablemente, en ser indiferente a las necesidades, pero sin rehuirlas, sino manteniéndose libre también en este disfrute y sin desligarse de la moralidad ni de la vida jurídica y social de los hombres. La libertad abstracta, en cambio, entraña la renuncia a la moralidad, ya que el individuo se repliega dentro de su subjetividad: esta actitud lleva consigo, por tanto, algo inmoral.

Antístenes es todavía una figura noble dentro del campo de la filosofía cínica. Pero no están ya lejos de ella la tosquedad, la vulgaridad de la conducta, el impudor que caracterizarán a los cínicos de una época posterior. Esto explica las muchas burlas y las bromas de que eran objeto estos pensadores; sólo las maneras individuales y la fuerza de carácter hace de ellos figuras interesantes. Ya de Antístenes se cuenta que empezaba a dar cierta importancia a la pobreza exterior de sus maneras. La indumentaria del cínico era extraordinariamente sobria: un grueso garrote de olivo silvestre, un manteo agujereado y lleno de remiendos sin más ropa debajo y que, por las noches, hacía además de cama, un saco de mendigo para guardar los víveres más indispensables y un vaso para beber agua:[83] tal era, sobre poco más o menos, el atuendo de los cínicos.

Lo más importante, para ellos, era la simplificación de las necesidades. La creencia de que esto hace al hombre libre parece bastante plausible, ya que las necesidades, evidentemente, supeditan al hombre a la naturaleza, la cual es contraria a la libertad del espíritu; el reducir al mínimo aquellos vínculos de dependencia es, por tanto, un pensamiento bastante tentador. Ahora bien, este mínimo es, de suyo, indeterminado, y si lo que se preconiza es seguir, exclusivamente, los mandatos de la naturaleza, con ello se atribuye excesivo valor, evidentemente, a las necesidades naturales y a la privación en lo tocante a las otras. Es lo mismo que ocurre con el principio en que se inspira la vida monacal. Lo negativo encierra, al mismo tiempo, una orientación positiva hacia aquello a que se renun-

[83] Diógenes Laercio, VI, 13, 6, 22, 37; Tennemann, t. II, p. 89.

cia; y la abstinencia y la importancia de aquello de que el hombre se abstiene se exagera, con ello, excesivamente.

De aquí que ya Sócrates considerara como una manifestación de *vanidad* la buscada pobreza de los cínicos en el vestir. "Como Antístenes pusiera al descubierto uno de los agujeros de su manteo, Sócrates le dijo estas palabras: 'por el agujero de tu manteo veo tu vanidad.' "[84] El vestido no tiene nada que ver con las determinaciones racionales, sino que es regulado por la necesidad, que se manifiesta por sí misma: es natural que las gentes se vistan en los países nórdicos de otro modo que en el interior del África y que en los meses del invierno no se lleven encima vestidos de algodón, sino de lana. Lo demás es juguete de las contingencias y las opiniones: así, en estos últimos tiempos, por ejemplo, se ha dado importancia al traje tradicional alemán por razones de patriotismo. El corte de mi levita se halla determinado por la moda, pero de ello se encarga el sastre; no es misión mía meterme a inventar en esta materia, pues hay, gracias a Dios, otros que lo hagan.

Esta supeditación a las costumbres y a la opiniones es siempre mejor, sin embargo, que la supeditación a la naturaleza. Pero no hay por qué orientar el entendimiento en tal sentido; la indiferencia es el punto de vista que aquí debe reinar, ya que se trata de cosas de suyo indiferentes. Hay gentes que pretenden ser originales en esto, llamando la atención en el vestido; pero es una necedad eso de querer ponerse en contra de la moda. No debemos tener la pretensión de determinarnos a nosotros mismos, en tales cosas, ni encuadrarlas dentro del marco de nuestros intereses, sino obrar, sencillamente, tal y como lo indiquen las normas establecidas.

b) *Diógenes*. El más célebre de los cínicos, Diógenes de Sinope, se distinguía más aún que Antístenes por sus *modales* exteriores, así como por sus ocurrencias mordaces, no pocas veces muy ingeniosas, y por sus amargas y sarcásticas réplicas. Se le llamaba "el perro", lo mismo que él había llamado a Aristipo "el perro real", pues a Diógenes le ocurría con los muchachos de la calle lo mismo que a Aristipo con los reyes. Diógenes se hizo célebre solamente por su manera de vivir; en él, como en los cínicos posteriores, el cinismo adquirió más bien la significación de una forma de vida que de una filosofía. Diógenes limitábase a satisfacer en su persona las más elementales necesidades naturales y se burlaba de quienes no

[84] Diógenes Laercio, VI, 8; II, 36.

pensaban como él y tomaban a chacota su manera de vivir. Sabido es que arrojó para siempre el vaso, cuando vió a un muchacho beber en las manos.

El carecer de necesidades, dice Diógenes, es una cualidad divina; el hombre que tiene las menos necesidades posibles es el que más cerca se halla de los dioses. Este filósofo rondaba por todas partes, viviendo a la ventura: en las calles y plazas de Atenas, en un tonel; ordinariamente, pasaba el tiempo e instalábase a dormir en la *Stoa* de Júpiter, en Atenas, diciendo que los atenienses le habían construído una magnífica residencia.[85]

Como se ve, el pensamiento de los cínicos no se refería exclusivamente al vestido, sino que se hacía extensivo también a las otras necesidades. Sin embargo, un tipo de vida como el de los cínicos, que era el resultado de la cultura, hallábase esencialmente condicionado por la formación del espíritu en general. Los cínicos no eran todavía anacoretas; su conciencia guardaba todavía, esencialmente, relación con otra conciencia. Antístenes y Diógenes vivieron en Atenas, y sólo podían existir allí. Pero, en general, para que haya cultura es necesario que el espíritu se oriente hacia la más grande variedad de necesidades y de modos de satisfacerlas. Las necesidades se han multiplicado mucho en los tiempos modernos, y esto hace que las necesidades generales se dividan en muchas necesidades especiales y en muchos modos especiales de satisfacerlas; esto forma parte también de las actividades del entendimiento, entre las cuales encuentra cabida el lujo. Cabe declamar contra ello desde el punto de vista moral, pero en un Estado deben encontrar holgado sitio y poder desenvolverse a sus anchas todas las dotes, tendencias y modalidades; y cualquier individuo debe poder participar de ellas en la medida en que quiera, siempre y cuando que, en conjunto, se oriente a tono con lo general. Lo fundamental es, por tanto, no dar a ello mayor valor que el que la cosa misma requiere, o, en general, no atribuir valor alguno al hecho de poseerlo ni al de carecer de ello.

Lo único que de Diógenes podemos referir son *anécdotas*. En un viaje por mar a Egina cayó en poder de los piratas, quienes decidieron venderlo como esclavo en Creta. Preguntado acerca de lo que sabía hacer, contestó: "mandar sobre hombres" y pidió al heraldo que pregonase: ¿quién quiere comprar

[85] Diógenes Laercio, VI, 74, 61, 37, 105, 22.

un amo? Lo compró un tal Jeníades de Corinto, cuyos hijos recibieron sus enseñanzas.

De su estancia en Atenas circulaban gran número de historias. Era, allí, el reverso zafio y desdeñoso de la filosofía de vagabundo de Aristipo. Éste no daba el menor valor a sus goces ni a sus privaciones; Diógenes, en cambio, atribuía gran importancia a su pobreza. Diógenes estaba, un día, lavando una col cuando acertó a pasar por delante de él Aristipo, y le gritó a éste: si supieses lavar tú mismo la col, como yo lo hago, no andarías corriendo detrás de los reyes. A lo que Aristipo replicó, bastante certeramente: si tú supieses tratar a los hombres, no necesitarías lavar coles. Una vez, entró en casa de Platón, pisando con sus pies sucios las hermosas alfombras y diciendo: ved cómo pisoteo la soberbia de Platón. Sí, le replicó Platón, no menos certeramente, pero con otra soberbia. Un día en que Diógenes estaba completamente calado por la lluvia y los circunstantes se apiadaban de él, dijo Platón: la mejor muestra de vuestra conmiseración que podéis dar es marcharos de aquí. También en esta historia debemos representarnos su vanidad, que le llevaba a mostrarse en público y a suscitar admiración, como la razón que le llevaba a proceder así y que desaparecería tan pronto como el cínico se viese solo. Cuando le daban una paliza, lo que debía ocurrir con harta frecuencia, a juzgar por las muchas anécdotas que acerca de ello circulaban, se ponía grandes parches sobre las heridas y escribía encima los nombres de los agresores, para exponerlos de este modo a la censura de todos. Cuando los muchachos de la calle le rodeaban y le decían, para irritarlo: tenemos miedo a que nos muerdas; les replicaba: no tengáis cuidado, pues los perros no comen acelgas. En una comida, uno de los comentales se dedicó a arrojarle huesos, como a los perros; entonces, el filósofo se fué hacia él, levantó la pierna y lo meó, como un can. A un tirano que le preguntó de qué bronce debían fundirse las estatuas, le dió esta excelente respuesta: del bronce de que se fundieron las estatuas de Harmodio y Aristogitón. Diógenes intentó también comer carne cruda, pero el ensayo le dió malos resultados; no pudo digerirla y murió a edad avanzadísima, en medio de la calle, como había vivido.[86]

c) *Cínicos posteriores*. Antístenes y Diógenes eran, como hemos visto, hombres de espíritu muy cultivado. Los cínicos

[86] Diógenes Laercio, VI, 29 *s.* (74); II, 68; VI, 26, 41, 33, 45 *s.*, 50, 76 *s.* (34).

que vienen después producen también indignación por sus extremos de desenfado; no son, por lo demás, sino repugnantes mendigos a quienes produce indecible satisfacción irritar a los demás con sus desvergüenzas. No hay para qué tenerlos en cuenta en una historia de la filosofía, y merecen en el pleno sentido de la palabra el nombre de "perros" que en tiempos se dió a esta escuela filosófica, pues el perro, esta bestia desvergonzada, caracteriza plenamente su modo de ser. *Crates* de Tebas e *Hiparquia*, una cínica, se ayuntaban en la plaza pública.[87]

La independencia de que los cínicos se jactaban tanto era, más bien, dependencia, pues mientras que toda otra esfera de la vida activa entraña el momento afirmativo de la libre espiritualidad, aquello equivale a volver la espalda a la esfera en que puede disfrutarse del elemento de la libertad.

CAPÍTULO 3

PLATÓN Y ARISTÓTELES

La ciencia filosófica empieza a desarrollarse como tal y el punto de vista socrático empieza a adquirir rasgos de cientificidad a partir de Platón, y la trayectoria que éste inicia llega a su remate con Aristóteles. Nadie tiene más derecho que estos dos pensadores a llamarse maestros del género humano.

A) PLATÓN

Platón tiene también su puesto entre los filósofos socráticos; es el más famoso de los amigos y oyentes de Sócrates y concibió en toda su verdad el principio de su maestro según el cual la esencia reside en la conciencia, ya que de acuerdo con él lo absoluto ha de buscarse en el pensamiento y toda realidad es pensamiento: no el pensamiento unilateral o el pensamiento concebido en el sentido del idealismo malo, según el cual el pensamiento reaparece en uno de los lados, se concibe como pensamiento consciente y se enfrenta a la realidad, sino el pensamiento que abarca en una unidad tanto la realidad como el pensar, el concepto y su realidad en el movimiento de la ciencia, y la idea de un todo científico. Así, pues, mientras que Sócrates sólo concebía el pensamiento que es en y para sí como

[87] Diógenes Laercio, VI, 85, 96-97.

fin para la voluntad consciente de sí misma, Platón abandona este estrecho punto de vista y amplía el derecho puramente abstracto del pensamiento consciente de sí mismo, que Sócrates elevara a principio, llevándolo al terreno de la ciencia; con lo cual hace posible una construcción y una derivación a base del principio, aunque su exposición no tenga todavía carácter científico.

Platón es una de las figuras histórico-universales y su filosofía una de esas existencias de la historia universal que, desde su mismo nacimiento, ejercen la más importante influencia sobre todos los tiempos venideros, en cuanto a la formación y al desarrollo del espíritu. [En efecto, lo característico de la filosofía platónica es, precisamente, esa orientación hacia el mundo intelectual y suprasensible, la exaltación de la conciencia al reino espiritual; de tal modo que lo espiritual, lo que pertenece al mundo del pensamiento, cobra importancia, bajo esta forma, para la conciencia y encuentra el camino hacia ella, y, a la inversa, la conciencia empieza a pisar firme en este terreno.] También la religión cristiana eleva a principio general este alto principio según el cual la esencia espiritual interior del hombre es su verdadera esencia, aunque sea de un modo propio y peculiar, es decir, viendo en ello el destino del hombre a la bienaventuranza: y así, bien podemos afirmar que Platón y su filosofía contribuyeron en una parte importantísima a que aquel modo de concebir se convirtiese en esta organización de lo racional, en este reino de lo suprasensible, pues no en vano fué Platón quien dió el primer paso por este camino.

Pero, antes de exponer la filosofía platónica, es obligado decir algo acerca de la *vida* de Platón. Platón nació en Atenas en el tercer año de la 87ª Olimpíada o, según Dodwell, en la Ol. 87,4 (429 a. c.), al comienzo de la guerra del Peloponeso, en el mismo año en que murió Pericles. Tendría, según esto, 39 o 40 años menos que Sócrates. Su padre, Aristón, hacía descender su linaje del legendario rey Codro; Perictione, su madre, descendía de Solón. Era tío suyo, hermano de su madre por línea paterna, aquel famoso Critias, que había mantenido también trato con Sócrates durante largo tiempo y que era, sin duda alguna, el más inteligente, el más espiritual y, por tanto, el más peligroso y el más odiado de los Treinta Tiranos de Atenas (v. *supra*, pp. 73 *s.*). Los antiguos suelen citar el nombre de Critias al lado de los del cirenaico Teodoro y de Diágoras de Melos, entre los de los que negaban a los dioses; Sexto Empírico (*Adv. Math.* IX, 51-54) nos ha conservado un

bonito fragmento de uno de sus poemas. A un hombre como Platón, nacido en el seno de tan noble familia, no podían faltarle los medios necesarios para su educación. Recibió de los más prestigiosos sofistas de su tiempo una enseñanza que desarrolló en él todas las aptitudes que cumplían a un ateniense. El nombre de Platón lo recibió más tarde, de su maestro; su familia le había dado el de Aristocles. Algunos atribuían su nombre posterior a la anchura de su frente, otros a la riqueza de su lenguaje, otros a la buena apariencia de su figura.[1]

Cultivó en su juventud el arte de la poesía y escribió tragedias —también entre nosotros suelen empezar los poetas jóvenes componiendo obras trágicas—, ditirambos y cantos. En la antología griega se han conservado algunas composiciones de esta última clase, dedicadas a diversas personas amadas por el poeta; entre ellas, un conocido epigrama dirigido a un tal Aster, uno de sus mejores amigos, en el que encontramos un ingenioso pensamiento, que, a la vuelta de los siglos, se repite en el *Romeo y Julieta* de Shakespeare:

Miras al cielo, ¡oh Aster! ¡Quién fuera el cielo
Para poder mirarte a ti, con sus miles de ojos![2]

Por lo demás, en su juventud Platón no pensaba en otra cosa que en dedicarse a los asuntos del Estado. Pero a los veinte años fué llevado por su padre a Sócrates y se mantuvo por espacio de ocho en contacto con él. Se cuenta que Sócrates, la noche antes, había tenido un sueño en el que un joven cisne se posaba sobre sus rodillas y que luego, habiéndole crecido rápidamente las alas, volaba hacia el cielo, entre maravillosos cantos. Los antiguos relatan muchos rasgos de éstos, en los que resaltan el amor y la veneración que la serena grandeza de Platón, la suprema sencillez y el encanto de su persona, llevados hasta el grado de lo sublime, infundían en sus contemporáneos y en las generaciones posteriores y que le valieron el nombre de Platón "el divino".

El trato con Sócrates y la sabiduría de este maestro no podían bastarle a Platón. Estudió, además, a los filósofos antiguos, principalmente a Heráclito. Aristóteles (*Metaf.* I, 6) indica que, ya antes de conocer a Sócrates, había sostenido trato con Cratilo y se había iniciado en la doctrina heracliteana. Estudió también a los eléatas y, especialmente, a los pitagóricos y

[1] Diógenes Laercio, III, 1-4 (Tennemann, t. I, p. 416; II, p. 190).
[2] Diógenes Laercio, III, 5, 29.

conoció y trató a los más famosos sofistas. Después de ahondar en el estudio de la filosofía, perdió el interés por la poesía y los negocios públicos y los abandonó totalmente para dedicarse por entero a las ciencias. Cumplió con sus deberes militares como ateniense, al igual que Sócrates; se dice que tomó parte en tres campañas.[3]

Ya hemos dicho (*supra*, p. 100) que Platón, después de la ejecución de Sócrates, huyó de Atenas, como hicieron muchos otros filósofos, y se trasladó a Megara, cerca de Euclides. Desde allí, emprendió en seguida varios viajes, el primero de ellos a la ciudad de Cirene, en África, donde se dedicó principalmente al estudio de las matemáticas bajo la dirección del famoso matemático Teodoro, que figura como interlocutor en algunos de sus diálogos. Platón no tardó en rayar a gran altura en esta ciencia. Se le atribuye la solución del llamado problema délico o délfico, propuesto por el oráculo y referente al cubo, lo mismo que el principio pitagórico, problema que consistía en trazar una línea cuyo cubo fuese igual a la suma de dos cubos dados. La solución de este problema requería una construcción a base de dos curvas. No deja de ser curioso que el oráculo se dedique ahora a plantear problemas de esta clase; consultado con motivo de una peste, propuso este problema absolutamente científico; este cambio de actitud en el espíritu del oráculo de Delfos es extraordinariamente interesante.

Desde Cirene, Platón pasó a Italia y a Egipto. En la Magna Grecia, conoció a una parte de los pitagóricos de aquel tiempo, a Arquitas de Tarento, el famoso matemático, a Filolao y a otros, y adquirió por una suma considerable de dinero los escritos de otros pensadores de esta escuela, los más antiguos. En Sicilia, trabó amistad con Dión. De vuelta en Atenas, entró como maestro en la Academia, donde conversaba con sus discípulos. La Academia era un bosquecillo o paseo consagrado al héroe Academo, en el cual se levantaba un gimnasio.[4] Pero el verdadero héroe de la Academia acabó siendo Platón, quien desplazó el antiguo significado del nombre de este lugar y oscureció al héroe a quien estaba consagrado, haciendo que pasara a la posteridad bajo la égida y la gloria del suyo propio.

Platón interrumpió su estancia y sus actividades en Atenas por dos viajes que hizo a Sicilia, a la corte de Dionisio el Jo-

[3] Platón, *Cartas*, VII, pp. 324-326 (pp. 428-431); Diógenes Laercio, III, 5 *s.*, 8.

[4] Diógenes Laercio, III, 6 *s.*, 9, 18-21; Platón, *Cartas*, VII, pp. 326 *s.* (pp. 431-433).

ven, tirano de Siracusa. Esta relación con Dionisio fué la más importante o, mejor dicho, la única relación entablada por Platón con el mundo exterior, sin que llegara a nacer de ella nada permanente. El más próximo pariente de Dionisio, Dión, y otros prestigiosos siracusanos, amigos de Dionisio, abrigaban la esperanza de que aquel tirano, a quien su padre había dado una educación muy deficiente y a quienes ellos habían procurado inculcar el concepto de la filosofía y el respeto por ella, haciéndole arder en deseos de conocer a Platón, saldría ganando mucho mediante el trato con este filósofo y que su naturaleza no cultivada, pero, al parecer, propensa al bien, se dejaría influir por la idea platónica de una verdadera constitución del Estado, de tal modo que ésta encontrase en Sicilia terreno propicio para su realización.

Platón se dejó convencer y dió el paso falso del viaje a Sicilia, en parte llevado de la amistad de Dión y, en parte, y sobre todo, porque él mismo sentía la necesidad, muy profunda, de que Dionisio le ayudase a poner en práctica una constitución del Estado basada en fundamentos filosóficos.[5]

La idea de un joven príncipe al lado del cual se halla un hombre sabio que lo encamina e inspira mediante sus enseñanzas parece, vista superficialmente, una idea muy plausible y ha servido de base a cientos de novelas políticas; pero es, en realidad, una idea vacía de sentido. Dionisio encontró, sin duda, cierta complacencia en el trato de Platón y concibió cierto respeto por él, a la par que el deseo de ser respetado también por el filósofo: pero esta relación no se sostuvo ni podía sostenerse durante mucho tiempo. El tirano de Siracusa era uno de esos hombres mediocres que aunque, en su medianía, aspiren a la gloria y a los honores, no llegan a ser nunca profundos ni son capaces de nada serio, sino que aparentan, simplemente, serlo y carecen de toda firmeza de carácter; un querer y no poder, como esos personajes que la ironía moderna lleva a la escena, que creen ser virtuosos y excelentes y que no son, a la verdad, más que bribones. Una relación como la que Platón se proponía era irrealizable, pues sólo las medianías se dejan guiar por otros, pero, al mismo tiempo que dan pie para la realización de tales planes, los llevan siempre al fracaso.

El descontento acabó manifestándose externamente en una serie de rencillas entre los personajes de la corte. Dionisio disgustóse con su pariente Dión y Platón se vió envuelto, sin

[5] Diógenes Laercio, III, 21-23.

quererlo, en estas dificultades y en estos conflictos, pues no estaba dispuesto a renunciar a la amistad que le unía a Dión; Dionisio, por su parte, no se sentía unido a Platón por una verdadera amistad, sino por una relación basada, en parte, en el respeto y en una aspiración común y, en parte, en la vanidad personal. Si bien sentía cierto afecto por él, no podía conseguir que el filósofo sacrificase a esta relación todo lo demás: la pretensión de poseerlo por entero y para sí solo no podía encontrar acogida por parte de éste.[6]

Platón abandonó, pues, la corte de Siracusa; sin embargo, después de la separación ambos sintieron la necesidad de volver a verse. Dionisio llamó de nuevo a su corte al filósofo, pues no podía hacerse a la idea de no haber sabido ganarlo por entero para sí; encontraba insoportable, sobre todo, el hecho de que Platón no quisiera abandonar la amistad de Dión. Platón cedió a las instancias tanto de su propia familia y de Dión, como, principalmente, a las de Arquitas y otros pitagóricos de Tarento, a quienes había recurrido Dionisio y que se interesaban por lograr una reconciliación entre el tirano, Dión y Platón; salieron, incluso, garantes de su seguridad y libertad, decidiendo, así, al filósofo a ponerse de nuevo en viaje.

Dionisio no podía soportar ni la presencia ni la ausencia de Platón, y no cabe duda de que la primera le producía embarazo. Aun siendo innegable que las gentes que le rodeaban en la corte habían infundido en él cierto respeto por la ciencia y le habían cultivado algo, estas influencias no habían llegado a calar hondo. Su interés por la filosofía era, en realidad, algo tan superficial como sus repetidos intentos en el campo poético; este hombre quería serlo todo, poeta, filósofo y estadista y no podía tolerar que otros le guiasen. Esto no podía servir de base para el establecimiento de relaciones profundas, sino solamente de contactos, que tan pronto se anudaban como se interrumpían.

La tercera estancia de Platón en Sicilia acabó, pues, como tenía que acabar: de un modo bastante frío, y las relaciones ya no volvieron a restablecerse. Esta vez, la tensión nacida por las relaciones entre Dión y el filósofo se hizo tan fuerte, que cuando Platón, para mostrar su descontento con la conducta del tirano, se dispuso a partir de la corte acompañado de Dión, Dionisio le impidió hacerlo e intentó, incluso, retenerlo por la violencia, hasta que, por fin, intervinieron los

[6] Platón, *Cartas,* VII, pp. 327-330 (pp. 433-439); III, pp. 316 *s.*, pp. 410 *s.*).

pitagóricos de Tarento,[7] lograron que Dionisio dejase a Platón en libertad, rescataron a su persona y consiguieron que llegase a Grecia, a lo que contribuyó tambin, evidentemente, la circunstancia de que Dionisio tenía miedo a que se difundiese la noticia de su ruptura con Platón.[8] Así fracasaron las esperanzas de Platón; y no cabe duda de que el gran pensador se equivocó al creer que podría adaptar, gracias a Dionisio, la organización práctica del Estado a sus postulados filosóficos.

Aleccionado por esta experiencia, Platón rechazó las invitaciones de otros Estados, entre otras las de los habitantes de Cirene y Arcadia, que se dirigieron a él pidiéndole expresamente que fuese su legislador. Era una época en que muchos Estados griegos comprendían que no podían salir adelante con las constituciones en ellos vigentes, pero sin acertar a descubrir por su cuenta nada nuevo.[9]

En nuestro tiempo, en estos últimos treinta años,[10] se han redactado también muchas constituciones nuevas; es ésta una tarea fácil de realizar para quien se halle habituado a esta clase de trabajos. Sin embargo, el talento teórico no basta para redactar una constitución viable, pues los que las hacen no son los individuos, sino algo espiritual, algo divino, que se realiza a través de la historia. Es algo tan fuerte, que el pensamiento de un individuo no significa nada frente a esta potencia del espíritu universal. Y, suponiendo que tales pensamientos signifiquen algo, es decir, que puedan ser realizados, no son sino el producto de esta fuerza del espíritu general.

La idea de que Platón se erigiese en legislador no era una idea adecuada a aquel tiempo; Solón y Licurgo lo habían sido, pero en la época de Platón esta idea era ya irrealizable. Platón se negó a acceder a los deseos de aquellos Estados que le solicitaban como legislador porque no aceptaron la primera condición que para ello les puso, la cual no fué otra que la abolición de la propiedad privada,[11] principio que tendremos ocasión de

[7] Diógenes Laercio (III, 21 *s.)* no sitúa este hecho, como lo hace el autor de las epístolas platónicas, en la época del segundo viaje a la corte de Dionisio el Joven, o sea en el período de la tercera estancia del filósofo en Sicilia, sino en el del segundo viaje de Platón a aquella isla, que corresponde a su primera estancia en la corte de Dionisio el Joven [M.].

[8] Platón, *Cartas*, VII, pp. 337-342 (pp. 453-461), pp. 344-350 (pp. 466-477); III, pp. 317 *s.* (pp. 411-415).

[9] Platón, *Cartas*, VII, p. 326 (p. 431).

[10] Del curso de lecciones de 1825 [M.].

[11] Diógenes Laercio, III, 23 (Menag. *ad. h. l.*); Eliano, *Var. Histor.* II, 42; Plutarco, *Ad principem ineruditum, init.* p. 779, ed. Xyl.

examinar más adelante, cuando estudiemos su filosofía práctica.

Platón vivió honrado en todas partes, sobre todo en Atenas, hasta el primer año de la 108ª Olimpíada (348 a. c.). Murió el día en que cumplía años, en un banquete de bodas, a los ochenta y uno de edad.[12]

Digamos ahora algo acerca del modo inmediato en que ha llegado a nosotros la filosofía de Platón, que son los *escritos* que de él poseemos, sin ningún género de duda uno de los más bellos regalos que la suerte nos ha legado de la antigüedad. Pero la obra de exponer a base de ellos su filosofía, que no aparece recogida en estos escritos de un modo sistemático, no se ve entorpecida tanto por ellos mismos como por el hecho de que esta filosofía ha sido concebida en cada época de distinto modo y ha sufrido, sobre todo, las ingerencias y tergiversaciones de manos muy torpes en los tiempos modernos, que no han tenido inconveniente en introducir en estos escritos sus propias concepciones, incapaces de captar espiritualmente lo espiritual, o considerando como lo más esencial y más notable de la filosofía platónica lo que, en realidad, no pertenece al campo de la filosofía, sino al modo de pensar o de representarse las cosas; pero, en rigor, es el desconocimiento de la filosofía lo que entorpece la comprensión de la filosofía platónica.

Las obras de Platón tienen una importancia igualmente atrayente por su forma y por su contenido. Pero, para afrontar debidamente su estudio, debemos saber, de una parte, qué es lo que en ellas debemos buscar y podemos encontrar de filosofía; y, de otra parte y precisamente por ello, lo que el punto de vista de Platón no nos ofrece, sencillamente porque no podía ofrecérnoslo la época en que Platón vivió. Puede, pues, ocurrir que estas obras dejen muy insatisfecha la necesidad que a nosotros nos lleva a la filosofía; pero, después de todo, es preferible que no nos satisfagan en conjunto que no que las consideremos como algo último e inapelable.

El punto de vista de Platón es un punto de vista determinado y necesario, pero no podemos empecinarnos en él ni retrotraernos a él, pues la razón tiene, hoy, exigencias superiores a las de su tiempo. Hacer de él algo insuperable, como el punto de vista en que nosotros mismos deberíamos situarnos, es una de las debilidades propias de nuestro tiempo; debilidad que consiste en no poder soportar la grandeza verdaderamente inmen-

[12] Diógenes Laercio, III, 2; Brucker, *Hist. crit. phil.* t. I, p. 653.

sa de las exigencias del espíritu humano, en sentirse agobiado por este peso y en retroceder, por ello, pusilánimemente ante él. No, es necesario estar por encima de Platón, es decir, conocer la necesidad del espíritu pensante de nuestro tiempo, o, mejor dicho, sentir esta necesidad.

Así como en pedagogía algunos aspiran a educar al hombre para precaverlo contra el mundo, es decir, para que se encierre en un círculo aparte —por ejemplo, en un despacho, o viva idílicamente plantando y cultivando habas—, en el que no sepa nada de lo que pasa en el mundo ni tome conocimiento de él, así también en la filosofía se ha retornado a la fe religiosa y a la filosofía platónica.[13] Ambos son, evidentemente, momentos que responden a su punto de vista y a su posición esenciales; pero no son, desde luego, la filosofía de nuestro tiempo.

Estaría justificado el tratar de retornar a Platón para volver a aprender de él la idea de la filosofía especulativa; pero es una tontería expresarse en términos tan hermosos, a gusto y antojo del que escribe, acerca de la belleza y la excelencia de estos escritos. Sobre todo, las disquisiciones literarias del señor Schleiermacher, los sondeos críticos que se hacen para averiguar si estos o los otros diálogos secundarios son auténticos o apócrifos (pues acerca de los principales apenas dejan lugar a dudas los testimonios de los autores antiguos), son absolutamente superfluos en filosofía y nacen, en realidad, de ese espíritu hipercrítico tan característico de nuestra época.

Claro está que la *naturaleza* misma de las obras platónicas nos brinda también, con su multiformidad, diversas formas de filosofar, y es aquí, precisamente, donde radica la *primera dificultad* con que tropieza la comprensión de la filosofía platónica. Si se hubiesen conservado los discursos verbales (ἄγραφα δόγματα) de Platón bajo el título de *En torno a lo bueno* (περὶ τἀγαθοῦ), recogidos por sus discípulos y que Aristóteles cita y parece haber tenido a la vista en su obra *De la filosofía* o *De las ideas* o *Del bien* (acerca de la que ha escrito Brandis), donde trata de la filosofía platónica, es posible que viéramos las concepciones filosóficas de Platón en una forma más sencilla, ya que en esta obra procedía nuestro pensador, al parecer, de un modo más sistemático.[14] Pero es el caso que sólo han llegado

[13] Cfr. t. I, pp. 48 *ss.*

[14] Brandis, *De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono, sive philosophia*, pp. 1-13. (Cfr. Michelet, *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*, 1835, pp. 28-78) [M.].

a nosotros sus diálogos, y la forma de estas obras hace que nos sea difícil obtener en seguida una idea clara y concreta de su filosofía. La forma del diálogo contiene, en efecto, elementos muy heterogéneos, en los que aparecen mezclados de diversos modos un verdadero filosofar en torno a la esencia absoluta y la manera de representarse ésta; y es eso precisamente lo que da a las obras platónicas aquella multiplicidad de formas.

Otra de las dificultades con que aquí tropezamos es, según algunos, la que supone el hecho de que se distinga entre una filosofía exotérica y otra esotérica. Tennemann (t. II, p. 220) dice: "Platón hizo uso del derecho que asiste a todo pensador de comunicar solamente aquella parte de sus descubrimientos que consideraba oportuno dar a conocer, y además tan sólo a quienes reconocía la capacidad necesaria para comprenderlos. También Aristóteles tenía una filosofía esotérica y otra exotérica, aunque con la diferencia de que, en éste, la distinción entre ambas era puramente *formal*, mientras que en Platón era, al mismo tiempo, una distinción *material*."

¡Qué simpleza! Parece como si el filósofo se hallase en posesión de sus pensamientos al modo como se halla en posesión de las cosas exteriores; pero la idea filosófica es algo muy distinto, y es ella, por el contrario, la que posee al hombre. Cuando los filósofos se explican acerca de un tema filosófico, necesariamente tienen que atenerse a sus ideas; no pueden guardárselas en el bolsillo. Y, aunque se manifiesten exteriormente acerca de algunas cosas, siempre irá implícito en ello la idea, siempre y cuando que la cosa tenga algún contenido. Para comunicar algo puramente externo no se necesita mucho, pero para transmitir a otro una idea hace falta habilidad, y ésta es siempre algo esotérico; por eso los filósofos no son ni pueden ser nunca simplemente exotéricos. Estas no pasan de ser nociones puramente superficiales.

Entre las dificultades con que se tropieza para captar la verdadera especulación platónica no puede incluirse, en *tercer* lugar, el lado externo de que Platón, en sus diálogos, no habla en propia persona, sino que introduce en ellos, como interlocutores, a Sócrates y otros muchos personajes, sin que sea posible saber siempre cuál de ellos expone, en realidad, los puntos de vista de Platón. Esta circunstancia histórica, que parece formar parte también de la multiplicidad de aspectos de Platón, ha hecho, evidentemente, que muchos autores antiguos y modernos sostengan, con gran insistencia, la tesis de que Platón sólo pretendió exponer históricamente la doctrina y el modo

de ser de Sócrates, aunque en sus diálogos se recoja también mucho de tales o cuales sofistas y también, manifiestamente, una parte considerable de la filosofía antigua, principalmente de la de Pitágoras, Heráclito y los eléatas, destacándose notablemente, en lo que a esta parte se refiere, el modo eleático de tratar los problemas; según quienes así piensan, toda la materia expuesta pertenece, muchas veces, a los filósofos de que se trata, limitándose Platón a poner de su cosecha la forma de exponerla, lo que hace que sea necesario, siempre según este punto de vista, entrar a distinguir lo que pertenece a Platón de lo que éste ha tomado de otros y si existe o no una unidad armónica entre aquellos ingredientes.

En los diálogos socráticos como los compuestos por Cicerón es más bien fácil identificar los personajes; lo que ocurre es que Cicerón no obra movido por un interés profundo. Pero en Platón no cabe hablar, en rigor, de este equívoco; y esta dificultad a que nos referimos es puramente aparente. De los diálogos de Platón se trasluce claramente la filosofía que los inspira, pues no están compuestos como coloquios formados, en realidad, por varios monólogos en que el uno sostenga una cosa y el otro otra, aferrándose cada cual a sus propias opiniones. En estos diálogos no ocurre tal cosa, sino que se investiga la disparidad de opiniones que en ellos se manifiesta y se llega siempre a un resultado como el verdadero; y, cuando el resultado a que se llega es negativo, hay toda una trayectoria de conocimiento que es obra del propio Platón. No es, pues, necesario detenerse a investigar qué es lo que, en la exposición de cada diálogo, pertenece a Platón y lo que es obra de Sócrates.

Otra observación hay que hacer a este propósito, y es que, siendo la misma la esencia de la filosofía, cada filósofo que viene detrás incorporará necesariamente a la suya las filosofías precedentes, de tal modo que sólo podrá considerarse como obra propia y peculiar suya el modo como las lleva adelante y las desarrolla. La filosofía no es, pues, algo individual, como una obra de arte; y tampoco de ésta puede decirse que lo sea nunca en absoluto, pues también el artista recibe de otros y desarrolla por cuenta propia, al ejercerlas, las aptitudes artísticas. La invención del artista, su inspiración, es el pensamiento de su todo y la inteligente aplicación de los medios con que se encuentra, ya preparados; los motivos directos de inspiración y las verdaderas invenciones pueden ser infinitos.

Pero la filosofía descansa sobre un pensamiento, sobre una esencia, sin que sea posible sustituir por otro el verdadero co-

nocimiento anterior de ella, el cual tiene que surgir con la misma necesidad en los filósofos posteriores. Por eso hemos dicho ya, en otra parte (v. t. I, pp. 153 s.), que los diálogos de Platón no deben ser considerados como si en ellos se tratara de hacer valer diversas filosofías, como si la filosofía platónica fuese una filosofía ecléctica, formada por todas las anteriores. Esta filosofía constituye más bien el nodo en el que se unen verdaderamente, en forma concreta, todos estos principios abstractos y unilaterales. Al describir la noción general de la historia de la filosofía (v. t. I, p. 34) hemos dicho ya que en la trayectoria del desarrollo progresivo del pensamiento filosófico tienen que darse, necesariamente, ciertos puntos nodulares en los que lo verdadero aparezca de un modo concreto. Lo concreto es la unidad de distintos principios y determinaciones; estos principios y determinaciones, para desarrollarse, para que se revelen a la conciencia de un modo claro y preciso, es necesario que empiecen estableciéndose para sí. Claro está que, con ello, adquieren la forma de algo unilateral en comparación con los principios y determinaciones superiores que después vendrán; pero esto no los destruye ni los deja a un lado, sino que los incorpora y se los asimila como momentos de su principio superior.

En la filosofía platónica nos encontramos, así, con muchos filosofemas procedentes de una época anterior, pero asimilados al principio platónico, más profundo que ellos, y unificados en él. Desde este punto de vista, la filosofía platónica se revela como una totalidad de la idea, es decir, como un resultado, que encuadra y armoniza los principios de las otras filosofías. Frecuentemente, Platón se limita a exponer las filosofías de los pensadores antiguos, y lo peculiar de su propia exposición consiste, exclusivamente, en ampliar y desarrollar aquellas filosofías. Su *Timeo* es, según todos los testimonios que poseemos,[15] la ampliación y el desarrollo de una obra de Pitágoras, que ha llegado a nosotros; también el *Parménides* es una ampliación y un desarrollo de doctrinas anteriores, de tal modo que su principio queda levantado, así, en su propia unilateralidad.

Después de eliminadas estas dos últimas dificultades, es necesario, para lograr la solución de la primera, caracterizar ante todo *la forma* en que Platón expone sus ideas; y, por otra parte, hay que descontar esa forma de lo que en Platón es la filosofía como tal. La forma de la filosofía platónica es,

[15] *Scholia in Timaeum*, pp. 423 s. (ed. Bekker: *Commentar. crit. in Plat. Tim.* t. II).

como sabemos, el *diálogo*. Indudablemente, esta forma reviste una belleza muy atractiva; sin embargo, sería falso sostener, como a veces se sostiene, que sea ésta la forma más perfecta y acabada de la exposición filosófica; es, desde luego, una peculiaridad de Platón, y no cabe duda de que se le debe dar toda la importancia que merece como obra de arte.

La forma externa incluye, en primer lugar, la *escenografía* y el *elemento dramático*. Platón sitúa sus diálogos en un ambiente de realidad, en lo tocante al medio en que se desenvuelven y a los personajes que en ellos intervienen, y toma siempre como punto de partida un motivo individual, que reúne a los personajes y da un carácter de verosimilitud muy agradable y abierto a sus coloquios. El personaje principal, en estos diálogos, es Sócrates; entre los demás interlocutores aparecen muchas primeras figuras conocidas de nosotros, tales como Agatón, Zenón, Aristófanes, etc. El autor nos sitúa, además, en un *lugar* concreto: el *Fedro* (p. 229 Steph., p. 6 Bekk.) se desarrolla a la sombra de un plátano junto a las claras aguas del Iliso, que Sócrates y Fedro cruzan; otros diálogos tienen por escenario los pórticos de los gimnasios, la Academia, la sala en que se celebra un banquete. Mediante el recurso de no intervenir nunca personalmente, poniendo siempre sus pensamientos en boca de otros personajes, Platón logra suprimir totalmente en sus diálogos lo que pudiera haber en ellos de tesis, de elemento dogmático. Tampoco aparece en los diálogos platónicos un sujeto encargado de narrar, como en la historia de Tucídides o en los poemas de Homero. Jenofonte aparece, a veces, en persona y, a veces, deja traslucir claramente su intención de justificar por medio de ejemplos la doctrina y la vida de Sócrates. En Platón, por el contrario, todo es absolutamente objetivo y plástico, y le vemos desplegar un gran arte para evitar todo lo que sea puramente expositivo, desplazándolo a veces, incluso, a la tercera o cuarta persona.

En cuanto al *tono* que predomina en la actitud de los personajes que intervienen en el coloquio, es de la *más noble urbanidad* propia de gentes cultas; es una finura de conducta detrás de la cual se ve al hombre de mundo que sabe cómo conducirse. La cortesía no expresa enteramente lo que es la urbanidad, pues contiene algo más que ésta, un algo superfluo, ciertas manifestaciones o demostraciones de respeto, de sumisión, etc. La urbanidad es la verdadera cortesía y sirve de base a ésta. Uno de sus postulados consiste en reconocer a todo aquel con quien se habla una absoluta libertad personal

para sentir y pensar como le parezca y el derecho de expresarse libremente, lo cual supone que, al contestar o contradecir los puntos de vista del interlocutor, se consideren las propias opiniones simplemente como la expresión de algo subjetivo; trátase, en efecto, de pláticas entre personas, y no de un monólogo de la razón objetiva. Por mucha que sea la energía que se ponga en las manifestaciones, no se pierde nunca de vista que también el otro es un sujeto pensante, cuyos puntos de vista son igualmente dignos de ser escuchados. Pero esta urbanidad no debe confundirse con el temor a herir susceptibilidades, sino que lleva consigo, por el contrario, una gran valentía y una gran franqueza, y es esto precisamente lo que constituye el encanto de los diálogos platónicos.

Finalmente, estos diálogos no son a modo de conversaciones, en las que lo que se dice aparezca unido por una cohesión puramente fortuita, sin que llegue a agotarse nunca el tema ni se penetre en el fondo de la cosa. Cuando dos o más personas tratan de entretenerse conversando, sin ninguna otra mira, la norma es el carácter fortuito y arbitrario de las ocurrencias. Es cierto que, en su parte de introducción, los diálogos platónicos tienen, a veces, este carácter de charla y presentan, por tanto, la forma de un desarrollo contingente, en el que el autor hace que Sócrates tome como punto de partida las ideas expresadas por sus interlocutores (v. *supra*, pp. 51 s.). Pero, poco a poco, estos diálogos van convirtiéndose en un desarrollo del tema sobre que versan, en el que desaparece lo que la conversación pueda tener de puramente subjetivo y se muestra, en conjunto, una trayectoria dialéctica bella y consecuente. Sócrates habla, saca consecuencias, sigue la línea de sus razonamientos, llega a un resultado y procura dar a todo esto el giro exterior de una serie de consideraciones en torno a la pregunta por él formulada, pues la mayoría de las preguntas son de las que pueden contestarse con un sí o un no escueto.

El diálogo parece la forma literaria más adecuada para exponer un razonamiento, por sus mismas fluctuaciones, las cuales permiten que los distintos aspectos se repartan entre distintos personajes, dando así mayor vida al asunto. A cambio de esto, el diálogo tiene el inconveniente de que se desarrolle, al parecer, de un modo más o menos arbitrario, lo que hace que, al final, quede siempre la sensación de que lo mismo habría podido llegarse a otro resultado. Sin embargo, en los diálogos platónicos este elemento arbitrario existe tan solo en apariencia; el desarrollo de estos diálogos es, casi exclusivamente, un des-

arrollo de la cosa misma, en que apenas queda margen a los interlocutores. Los personajes son aquí, como hemos visto al tratar de Sócrates (*supra*, p. 56), muñecos de un diálogo; no están puestos allí para que expongan sus ideas propias o, como dicen los franceses, *pour placer son mot*. Ocurre aquí como en el repaso del catecismo: las respuestas están establecidas de antemano, sin el menor margen de sorpresa, pues el autor hace que los personajes contesten como él cree que deben contestar. Y las preguntas suelen estar formuladas en un tono tan perfilado, tan tajante, que sólo pueden contestarse en términos muy simples; y en esto estriba precisamente la grandeza y la belleza de este arte literario del diálogo, que es, al mismo tiempo, lo que lo hace aparecer tan sencillo.

A este aspecto externo de la personalidad viene a unirse, en primer lugar, la consideración de que la filosofía platónica no se anuncia, por sí misma, como un campo propio y peculiar, como la aparición de una ciencia propia en una esfera propia, sino que se entretiene, en parte, principalmente a través de Sócrates, en consideraciones en torno a las *ideas corrientes de la cultura* en general, en parte se presenta como un comentario a las doctrinas de los sofistas y, en parte, versa también sobre los filósofos anteriores y trae constantemente a colación ejemplos y modalidades tomados de la conciencia común y corriente. Será inútil que busquemos aquí una exposición sistemática de los problemas de la filosofía. Esto representa, naturalmente, una incomodidad para llegar a una visión panorámica y de conjunto, ya que no existe ninguna pauta para saber si un tema se ha agotado o no. No obstante, se contiene aquí, evidentemente, un espíritu uno, un punto de vista determinado de la filosofía, aunque ese espíritu no se manifieste bajo la forma determinada que nosotros exigimos. La cultura filosófica de Platón, al igual que la cultura general de su tiempo, no se hallaba aún madura para crear obras verdaderamente científicas; la idea era aún demasiado lozana y nueva para ello, y no habría de plasmarse en una exposición científica sistemática hasta llegar a Aristóteles.

Esta falla de Platón, en lo que a la forma de la exposición se refiere, aparece combinada, además, con un defecto suyo en lo tocante a la determinación concreta de la idea misma, en cuanto que los distintos elementos de la filosofía platónica que en estos diálogos se exponen, o sean las simples ideas de la esencia y el conocimiento comprensivo de la misma, aparecen mezcladas de suyo de un modo popular y poco coherente, lo

que hace que, principalmente las primeras, tiendan a desarrollarse en una *exposición mítica;* mescolanza esta inevitable, tratándose de los primeros comienzos de la verdadera ciencia bajo su verdadera forma.

El sublime espíritu de Platón, en el que vivía una intuición o una representación del espíritu, penetraba este su tema con el concepto especulativo; pero no hacía sino empezar esta penetración, sin abarcar todavía toda la realidad de ella con el concepto; dicho en otros términos, el conocimiento que en Platón se manifiesta no llega aún a realizarse en él en su totalidad. Nos encontramos, pues, aquí, en parte, con que la representación de la esencia se separa de nuevo de su concepto y se enfrenta a él, sin que se proclame que sólo el concepto es la esencia: por eso vemos a Platón hablar de Dios y luego, en el concepto, de la esencia absoluta de las cosas, pero por separado, o en una combinación en que ambas cosas aparecen escindidas y en que Dios, como esencia conceptualmente incomprendida, pertenece al mundo de las representaciones. En parte aparece, en el desarrollo y la realidad ulteriores, la simple representación: en vez del desarrollo en forma de conceptos aparecen mitos, movimientos de la imaginación que se plasman por sí mismos o relatos tomados de la representación de los sentidos, determinados indudablemente por el pensamiento, pero sin que éste llegue en realidad a penetrarlos, sino de tal modo que lo espiritual se vea determinado por formas de representación; se recogen, por ejemplo, manifestaciones sensoriales del cuerpo, de la naturaleza, etc., y se formulan pensamientos acerca de ellas, pero sin llegar a agotarlas, ni mucho menos, como si se las pensara a fondo y el concepto se desarrollara en sí y de un modo independiente.

Decimos esto, en lo que se refiere al modo de *concebir* de la filosofía platónica, con vistas a los que tienden a creer que se contiene en ella demasiado o demasiado poco. Tienden a encontrar en ella *demasiado* los autores antiguos, los llamados *neoplatónicos,* los cuales, en parte, al alegorizar la mitología griega y presentarla como una expresión de ideas —lo que, en realidad, son los mitos—, destacan también las ideas contenidas en los mitos platónicos, convirtiendo con ello estos mitos en filosofemas (pues el mérito de la filosofía consiste única y exclusivamente en presentar lo verdadero bajo la forma del concepto) y, en parte, toman como expresión de la esencia absoluta lo que en Platón se presenta bajo la forma del concepto —por ejemplo, toman la teoría de la esencia expuesta en el *Parméni-*

des como el conocimiento de Dios—, como si Platón no se preocupara de distinguir una cosa de la otra. Sin embargo, en los conceptos platónicos puros no aparece superada la representación como tal: o bien no se dice que estos conceptos sean su esencia, o no son, para Platón, otra cosa que una representación, y no algo esencial.

Otros intérpretes, principalmente los modernos, tienden a encontrar, en Platón, *demasiado poco*; estos autores se aferran, principalmente, al lado de la representación, y ven en ella una realidad. Lo que hay en Platón de comprendido conceptualmente o de puramente especulativo es considerado por ellos como un devaneo en torno a conceptos lógicos abstractos o como una serie de vacuas sutilezas, tendiendo, en cambio, a ver filosofemas en lo que Platón expone solamente como representaciones. Así, en Tennemann (t. II, p. 376) y en otros autores modernos nos encontramos con una rígida reducción de la filosofía platónica a las formas de nuestra anterior metafísica, por ejemplo, a las de las pruebas de la existencia de Dios.

Por tanto, por mucho que se ensalce la exposición mítica de los filosofemas platónicos y por mucho que esto constituya el encanto de sus diálogos, es innegable que es, al mismo tiempo, una fuente de equívocos y oscuridades, los cuales empiezan ya cuando se considera estos mitos como lo mejor de la doctrina de Platón. Es cierto que muchos filosofemas resultan más fáciles de comprender gracias a la exposición mítica, pero esto no quiere decir que sea éste el verdadero modo de exponer la filosofía; los filosofemas son pensamientos que, para ser puros, deben exponerse como tales y no de otro modo.

El mito es siempre una exposición mezclada, como todas las exposiciones antiguas, con imágenes dirigidas a los sentidos y aderezadas para la representación, y no para el pensamiento; lo cual no indica sino la impotencia del pensamiento mismo, que aún no sabe andar sin andaderas y que no es aún, por tanto, un pensamiento libre. El mito forma parte de la pedagogía del género humano, en cuanto que la induce y la tienta a ocuparse del contenido de las cosas; pero, como impurificación que es del pensamiento mediante formas y figuras relacionadas con los sentidos, no puede expresar lo que el pensamiento quiere. El concepto adulto no necesita ya apoyarse en el mito. Platón dice con frecuencia que es difícil expresar tal o cual objeto y que, por ello, recurrirá a la ayuda de un mito; y no cabe duda de que esto es más fácil. Y dice también, refi-

riéndose a los conceptos simples, que son momentos dependientes y transitorios cuya verdad última debe buscarse en Dios; al hablar primeramente de éste, lo reduce a una mera representación. De este modo se mezclan constantemente, en sus diálogos, las representaciones y lo auténticamente especulativo.

Por tanto, para captar la filosofía de Platón a base de sus diálogos, es necesario que sepamos *distinguir* lo que es simple representación, sobre todo allí donde recurre a los mitos para exponer una idea filosófica, y lo que es la idea filosófica misma; sólo entonces es posible saber que lo que se refiere a la representación como tal, y no al pensamiento, no es lo esencial. En cambio, si no se conoce para sí lo que es concepto, lo que es especulativo, se expone uno inevitablemente al peligro de que, dejándose llevar por los mitos, se extraigan de los diálogos toda una serie de tesis y teoremas, viendo en ellos filosofemas platónicos, cuando en realidad no son tal cosa, sino simples representaciones. Así, por ejemplo, en su *Timeo* (p. 41 Steph., p. 43 Bekk.) se vale Platón de la forma de expresión que consiste en decir que el mundo fué creado por Dios y que a los demonios les fueron adjudicadas ciertas ocupaciones en relación con ello, lo que cae por entero dentro del campo de la representación. Pero esto no basta para que consideremos como un dogma filosófico de Platón la tesis de que Dios ha creado el mundo y de que existen seres superiores de carácter espiritual que ayudaron a Dios en aquella obra: es cierto que esto se halla literalmente expresado en un diálogo platónico, pero no por ello debemos creer que forme parte de su filosofía.

Cuando Platón, a manera de representación, dice que el alma del hombre tiene una parte racional y una parte irracional, tampoco estas palabras deben tomarse sino con carácter general; Platón no pretende, con ello, afirmar filosóficamente que el alma se halle integrada por dos clases de sustancias, por dos clases de cosas. Cuando se representa el conocer, el aprender, como una reminiscencia, esto puede significar que el alma tuvo una existencia previa anterior al nacimiento del hombre. Y lo mismo cuando habla de lo que constituye el punto central de su filosofía, de las ideas, de lo general, como de lo sustantivo y permanente, de los verdaderos modelos de que las cosas sensibles son copias. Esto puede fácilmente llevarnos a ver en aquellas ideas, interpretándolas al modo de las modernas categorías intelectivas, una especie de sustancias existentes en la inteligencia de Dios, o para sí, como sustancias independientes, por ejemplo como ángeles, más allá de la realidad.

En una palabra, los intérpretes modernos tienden a considerar directamente como filosofía todo lo que Platón expresa en el plano de la representación. Y no cabe duda de que, muchas veces, las propias palabras de Platón parecen autorizarnos a concebir de este modo la filosofía platónica; pero, si sabemos en qué consiste realmente lo filosófico no nos preocuparemos de tales expresiones y sabremos lo que en verdad quería y buscaba Platón.

Es cierto que cuando se trata de exponer la *filosofía platónica* misma, punto al que ahora pasamos, no es posible separar ambas cosas, pero sí hay que señalarlas y enjuiciarlas de un modo muy distinto de como lo hacen, principalmente, los intérpretes modernos de Platón. Dos puntos principales tenemos que exponer, para ello: de una parte, el concepto general que Platón tiene de la filosofía y del conocimiento; de otra parte, las manifestaciones especiales de ella con que nos encontramos en la obra de este pensador.

Por lo que se refiere al *concepto general de la filosofía* en Platón, *lo primero* es saber cuál era la *noción* que Platón se formaba acerca del *valor de la filosofía* en general. Lo veremos completamente penetrado de la altísima importancia del conocimiento filosófico; su entusiasmo en lo tocante al pensamiento de lo que es en y para sí, es muy grande. Así como los cirenaicos enfocaban la proyección del ser sobre la conciencia individual, buscando en ella la esencia, y los cínicos la buscaban en la libertad inmediata, Platón investiga, por el contrario, la unidad mediadora consigo misma de la conciencia y la esencia, o sea el conocimiento. Expresa continuamente las más sublimes nociones acerca de la dignidad de la filosofía, así como el más profundo sentimiento y la más decidida conciencia de considerar todo lo demás como secundario, al lado de esto. Habla de la filosofía y de su elevado rango con el mayor convencimiento, con toda energía, con el gran orgullo de la ciencia, como no nos atreveríamos a hacerlo hoy. No encontraremos en él ni rastro de la llamada actitud de modestia de la ciencia ante otras esferas o del hombre ante Dios; Platón abriga la plena conciencia de cuán próxima se halla a Dios y de hasta qué punto forma la razón humana una unidad con Él.

Soportamos la lectura de esto en Platón, es decir, en un autor de la antigüedad, porque no se trata ya de algo presente; si un filósofo moderno se atreviera a expresarse así, se lo tomaríamos muy a mal. La filosofía es, para Platón, el supremo

bien, la esencia del hombre, todo lo que el hombre tiene que buscar. Citaremos solamente, entre la multitud de pasajes con que podríamos ilustrar esta afirmación, uno sacado del *Timeo* (p. 47 Steph., p. 54 Bekk.): "El conocimiento de las cosas excelentes empieza por los ojos. La diferencia entre el día visible y la noche, los meses y las revoluciones de los planetas han creado el conocimiento del tiempo y han abierto ante nosotros la investigación de la naturaleza de todo. Por este camino hemos ido a la filosofía, y jamás ha entregado ni entregará Dios al hombre un bien mayor que éste".

El pasaje más famoso y, al mismo tiempo, el peor afamado es aquel en que expresa su conciencia de esto en *La República*; el peor afamado, por hallarse en tan abierta contradicción con las ideas corrientes de los hombres; es, además, un pasaje muy llamativo, porque se refiere a las relaciones entre la filosofía y el Estado, que es tanto como decir, entre la filosofía y la realidad. En efecto, por mucha importancia que se le atribuya, la filosofía no trasciende, generalmente, de los pensamientos de los individuos; pero aquí, en este diálogo, trasciende a la constitución del Estado, al gobierno, a la realidad.

Después de haber expuesto Platón, por boca de Sócrates, su idea del verdadero Estado, otro personaje del diálogo, Glaucón, interrumpe al maestro pidiéndole que demuestre cómo puede existir un Estado así concebido. Sócrates da una serie de rodeos, no quiere abordar este punto, busca diversos subterfugios para esquivarlo, y afirma que, por el hecho de describir lo que considera justo, no está obligado a exponer también cómo pueda ponerse en práctica ese estado de cosas; reconoce, sin embargo, que sí es obligado que indique cómo puede realizarse, si no la perfección, por lo menos la aproximación a ella. Hasta que, por último, a fuerza de preguntas cada vez más acuciantes, se expresa así:

"Y así hay que decirlo, aunque se provoque con ello un torrente de carcajadas y de absoluta incredulidad. Por consiguiente, mientras los filósofos no gobiernen los Estados o los que hoy llamamos reyes y gobernantes no se entreguen verdadera e íntegramente a la filosofía, de tal modo que la filosofía y el gobierno de los Estados formen una unidad, aglutinando así por un cauce o por el otro las muchas maneras de sentir y de pensar que hoy discurren por separado, los pueblos no encontrarán, ¡oh amigo Glaucón!, ningún término a sus males ni terminarán tampoco, a mi modo de ver, los males del género humano; y el Estado del que he hablado no surgirá ni verá la

luz del sol" hasta que se logre eso. "Esto es —añade Sócrates— lo que durante tanto tiempo me he resistido a decir, pues sé que va en contra del modo corriente de pensar." Y Platón pone en boca de Glaucón la siguiente réplica: "Has pronunciado, ¡oh Sócrates!, palabras tales y has expresado cosas, que necesariamente debes suponer que una muchedumbre de hombres, y no malos, están dispuestos a arrojar sus mantos y echar mano de la primera arma que tengan a su alcance para marchar en filas cerradas contra tí; y, como no consigas aplacarlos con razones, te aseguró que lo pagarás muy caro." [16]

Platón proclama aquí, pura y simplemente, la necesidad de unificar la filosofía y el gobierno. Puede considerarse, sin duda, como una gran arrogancia esto de postular que se confíe a los filósofos el gobierno de los Estados, pues una cosa es el terreno de la historia y otra cosa muy distinta el terreno de la filosofía. Es cierto que en la historia debe manifestarse la idea como el poder absoluto; dicho en otras palabras: Dios gobierna el universo. Pero la historia es la idea realizada por la vía natural, no con la conciencia de la idea. Es verdad que se obra con arreglo a los pensamientos generales del derecho, de la moral, de lo grato a Dios; pero no hay que olvidar tampoco que, en sus actos, el sujeto busca también, como tal, la consecución de sus particulares fines. La realización de la idea se lleva a cabo, por tanto, mediante una mezcla de pensamientos y conceptos con fines inmediatos y particulares, de tal modo que esa realización sólo se produce, de una parte, mediante el pensamiento y, de otra parte, a través de las circunstancias, de los actos humanos, en cuanto medios. Con frecuencia, estos medios parecen ser contrarios a la idea, pero esto no perjudica en nada a su realización, pues todos aquellos fines determinados y concretos no son sino los medios empleados para producir la idea, ya que *ésta* es el poder absoluto. Por tanto, la idea acaba realizándose en el mundo, quiérase o no; pero para ello no hace falta que los gobernantes obren movidos por una idea.

Sin embargo, para poder juzgar el postulado platónico de que los regentes de los pueblos deben ser filósofos hay que tener en cuenta, indudablemente, qué hay que entender por filosofía en sentido platónico, y en general en el sentido de aquel tiempo. La palabra "filosofía" ha tenido diferentes acepciones a lo largo de las diferentes épocas. Hubo un tiempo en que se llamaba filósofo, sencillamente, a quien no creía en los

[16] Platón, *La República,* V, pp. 471-474 (pp. 257-261).

fantasmas, a quien no creía en el diablo. Hoy, ya nadie cree en eso, pero no por ello se le ocurre a nadie llamar filósofos a los hombres de nuestros días, de cuya mente se han desterrado tales creencias. Los ingleses dan el nombre de filosofía a lo que nosotros llamamos física experimental; un filósofo es, para ellos, quien se dedica a experimentos de esta clase, quien posee un conocimiento teórico de la química, de la mecánica, etc. (v. t. I. pp. 58 *s.*).

Pues bien, en Platón la filosofía se mezcla y confunde con la conciencia de lo suprasensible, que es, para nosotros, la conciencia religiosa; la filosofía platónica es, por tanto, la conciencia de lo verdadero y justo, en y para sí, la conciencia y la vigencia de fines generales dentro del Estado.

Ahora bien, a lo largo de toda la historia, a partir de las grandes migraciones de los pueblos, en que la religión cristiana se convirtió en la religión universal, no ha habido otra preocupación que la de implantar en la realidad el reino de lo suprasensible, el reino de lo que empezó existiendo solamente para sí, este algo general y verdadero en y para sí, y la de determinar la realidad con arreglo a ello. Tal ha venido siendo siempre la alta misión de toda la cultura.

Por consiguiente, el Estado, la constitución y el gobierno de los tiempos modernos descansan sobre una base completamente distinta de la del Estado de los tiempos antiguos, y principalmente del de la época en que vivió Platón. Así como los griegos de aquel tiempo se hallaban, en general, absolutamente descontentos de sus constituciones democráticas y del estado de cosas derivado de ellas (v. *supra,* p. 141), también los filósofos todos condenaban las democracias de los estados griegos, donde podían darse casos como el del castigo de los generales después de la batalla naval de las Arginusas (v. *supra,* p. 46) y otros parecidos. Cabría pensar, ciertamente, que precisamente este tipo de constituciones permitía obrar mejor que cualesquiera otras en bien del Estado; pero lo cierto es que imperaba en ellas una arbitrariedad fortuita, sólo momentáneamente corregida por descollantes individualidades, por los virtuosos del arte de gobernar, como Arístides, Temístocles y otros por el estilo; estado de cosas que precede a la ruina de esta clase de constituciones.

En nuestros Estados, por el contrario, el fin del Estado, el bien general se halla inmanente e impera muy de otro modo que en los tiempos antiguos. El estado legal, el estado de los tribunales, de la administración de justicia, de la constitución

y del espíritu del pueblo tiene raíces tan firmes en sí mismo, que sólo los casos momentáneos se presentan como litigiosos y sometidos a decisión; y cabe preguntarse, incluso, qué es lo que depende del individuo, suponiendo que dependa algo. Gobernar significa, para nosotros, el que dentro del Estado real se obre con arreglo a la naturaleza de la cosa; y, como para ello hace falta poseer la conciencia del concepto de la cosa, la realidad se pone en consonancia con el concepto, pero siempre para que la idea pueda llegar a cobrar existencia.

El resultado de esto es, por tanto, que cuando Platón afirma que deben gobernar los filósofos, lo que quiere decir es que todo el estado de cosas existente debe determinarse con arreglo a principios generales. Pues bien, esta aspiración se realiza en mayor medida en los Estados modernos que en los antiguos, puesto que hoy el Estado descansa, esencialmente, sobre principios generales, no todos los Estados, ciertamente, pero sí la mayoría de ellos. Algunos se erigen ya sobre estas bases, otros luchan por ello; pero, de un modo u otro, es una norma generalmente reconocida que estos principios *deben* llegar a ser el postulado sustancial para la administración y el gobierno de los Estados.

Así, pues, lo que Platón pedía es ya, hoy, intrínsecamente, una realidad. Pero lo que *nosotros* llamamos filosofía, o sea el movimiento en torno a conceptos puros, afecta a la forma, que es algo peculiar; no es a esta forma exclusivamente, sin embargo, a lo que se debe el que un Estado no tenga por principio básico lo general, la libertad, el derecho. Un ejemplo de lo que, en su tiempo, podía hacer un filósofo en el trono lo tenemos en Marco Aurelio; lo único que ha quedado de él en la historia son actos de carácter privado, y no puede decirse que el Imperio romano haya ganado nada con el gobierno de este emperador. Federico II, en cambio, ha sido llamado con razón el *rey-filósofo*. Se ocupó a fondo de la metafísica de Wolff y de la filosofía francesa, compuso versos y bien podemos decir que fué un filósofo al modo de su tiempo. Es cierto que la filosofía no pasó de ser un asunto privado de sus particulares aficiones, algo aparte de su misión como rey. Federico II fué también, sin embargo, un rey filosófico en el sentido de que persiguió siempre como principio lo mismo en sus actos que en todas las medidas de su gobierno, un fin absolutamente general: el bien de su Estado, fin al que supeditó siempre tanto los tratados concertados por él con otros Estados como los derechos particulares reconocidos dentro de su propio país. Esta

norma se convirtió, más tarde, en costumbre, pero no por ello los príncipes que sucedieron a este monarca en el trono pasan a la historia con el nombre de reyes-filósofos, aunque obrasen a tono con el mismo principio y el gobierno, las *instituciones* se basaran, fundamentalmente, en la misma aspiración.

En *La República*, habla también Platón, recurriendo a un símil, de la diferencia que existe entre el estado de cultura filosófica y la ausencia de filosofía; es un símil muy notable y brillante, desarrollado de un modo prolijo. La representación de que se vale Platón para expresar lo que piensa es la siguiente:

"Imagínate una habitación subterránea al modo de una caverna, que tenga la entrada vuelta hacia la luz y larga como toda ella, y en esta caverna hombres encadenados desde la infancia, de suerte que tienen que permanecer en el mismo lugar a causa de las cadenas que les sujetan las piernas y el cuello, pudiendo solamente ver los objetos que tienen delante. Detrás de ellos, a lo lejos y en alto, brilla un fuego. Hay un camino encarpado entre este fuego y los cautivos. Supón a lo largo de este camino un muro, semejante a las mamparas que los titiriteros ponen entre ellos y los espectadores, y por encima de las cuales exhiben los títeres... Figúrate hombres que pasan a lo largo de este muro, llevando objetos de toda clase, figuras de hombres y animales, de madera y de piedra, que sobresalen del muro; como es natural, estos hombres a veces hablan entre sí y a veces callan... Los presos sólo podrían ver las sombras que se producen enfrente de ellos, en el fondo de la caverna y las tomarían por las cosas mismas. Por el eco, oirían lo que los portadores hablan entre sí y estarían convencidos de oír hablar a estas sombras. Pues bien, si se dejase en libertad a uno de ellos para que pudiera volver la espalda y mirar a las cosas mismas, puedes estar seguro de que creería que lo que ahora ve son sueños vanos y aquellas sombras que antes veía lo verdadero... Y si se le sacara de la caverna, quedaría cegado por la luz del sol y, deslumbrado con tanta claridad, no podría ver las cosas que llamamos reales y odiaría a quien le hubiese arrastrado hasta la luz, como se odia a quien nos ha arrebatado la verdad, deparándonos en cambio sólo dolor y pena." [17]

[17] Platón, *La República*, VII, pp. 514-516 (pp. 326-328) [Cf. la traducción del Dr. Gaos que aparece en la ya citada *Antología filosófica*, pp. 149-153. La frase final, desde "y odiaría a...", no aparece en el texto platónico. E.]

Este mito guarda estrecha relación con la peculiar tendencia de la filosofía platónica a distinguir entre la representación del mundo sensible *en* el hombre y la conciencia del mundo suprasensible.

El *segundo* problema que se nos plantea, al seguir por este mismo camino, es el de examinar la *naturaleza del conocimiento* según Platón, con lo cual entramos ya en la exposición de la filosofía platónica.

a) Platón define a los filósofos como "los que arden en deseos de contemplar la *verdad*. — *Glaucón:* Es exacto. Pero, ¿cómo lo explicas? — *Sócrates:* No podría explicárselo a cualquiera; pero tú estarás de acuerdo conmigo. — ¿En qué? — En que lo bello es lo opuesto de lo feo, en que son dos cosas. — ¿Por qué no? — Pues bien, lo mismo ocurre con lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo y con cualquier otra idea (εἶδος): cada una de ellas forma una unidad para sí; en cambio, al manifestarse por doquier mediante la comunidad con los actos y los cuerpos y con otras ideas, cada una de ellas se muestra como una pluralidad. — Tienes razón. — Por eso yo distingo, de una parte entre los hombres ávidos de contemplar y ávidos de arte, los hombres prácticos, y, de otra parte, aquellos de quienes hablamos, los únicos a quienes se puede, en verdad, llamar filósofos. — ¿Qué quieres decir con esto? — Hay hombres que gustan de mirar y escuchar, que aman las bellas voces y las formas y colores bellos y todo lo formado por ellos, pero cuyo pensamiento es incapaz de ver y amar lo que hay de bello en la naturaleza. — Así es, en efecto. — ¿No son muy raros los hombres capaces de elevarse por sí mismos a lo bello y contemplarlo para sí (καϑ'αὑτό)? — Indudablemente. — ¿Qué es la vida para el hombre que, aun reputando las cosas por bellas, no es capaz de captar la belleza misma ni de seguir a quien quiera iniciarle en el conocimiento de ella? ¿Una realidad o un sueño? [lo que vale tanto como decir que los no filósofos viven como gentes que sueñan] Fíjate bien. ¿Qué es soñar? ¿No es, ya se duerma o se esté despierto, tomar la imagen de una cosa por la cosa misma? — Indudablemente, eso es lo que yo llamaría soñar. — Por el contrario, quien considera la belleza misma como lo ente y es capaz de conocerla, al igual que lo que participa (μετέχοντα) de ella, sin confundir una cosa y otra, no sueña, sino que está despierto." [18]

En esta definición de la filosofía vemos ya, al mismo tiempo, lo que son las tan discutidas *ideas platónicas*. La idea no

[18] Platón, *La República*, V, pp. 475 *s.* (pp. 265 *s.*).

es otra cosa que lo que suele conocerse por el nombre de lo general, pero no concebido como lo general formal, que es solamente una cualidad de las cosas, sino como lo que es mismo en y para sí, como la esencia, como aquello que es lo único verdadero. *La palabra griega* εἶδος *suele traducirse, primordialmente,* por género o tipo; y la idea es también, evidentemente, el género, pero un género concebido más bien por el pensamiento y para él. Claro está que cuando nuestro entendimiento cree que el género consiste, pura y simplemente, en que la reflexión compendie, para mayor comodidad nuestra y como criterio distintivo, determinaciones iguales de varias cosas concretas, se fija solamente en lo general concebido bajo una forma totalmente externa. Pero, el género animal consiste en vivir; la vida es su sustancialidad, y si se le quita ésta, dejará de existir.

Por tanto, *la filosofía es, para Platón, la ciencia de lo general en sí,* al que este pensador retorna constantemente y se remite una y otra vez, por oposición a lo particular y a lo concreto. "Como Platón hablase de la 'mesalidad' y la 'vasalidad', Diógenes el cínico le interrumpió, para decirle: sí veo mesas y vasos, pero no veo por ninguna parte eso que tú llamas 'mesalidad' o 'vasalidad'. Cierto, replicó Platón, pues tienes ojos para ver las mesas y los vasos, pero careces de espíritu (νοῦν οὐκ ἔχεις) para ver la 'mesalidad' y la 'vasalidad'." [19]

La obra iniciada por Sócrates fué llevada a cabo por Platón, quien sólo reconoce como esencial lo general, la idea, lo bueno. Mediante la exposición de sus ideas, Platón puso al descubierto el mundo intelectual, pero sin ver en él un mundo situado más allá de la realidad, en el cielo, en un lugar distinto, sino el mundo real, del mismo modo que Leucipo había acercado lo ideal a la realidad, sin colocarlo —metafísicamente— detrás de la naturaleza. La esencia de la teoría de las ideas ha de buscarse, por tanto, en la concepción de que lo verdadero no es lo que existe para nuestros sentidos, sino que el verdadero y único ser del mundo está en lo determinado de suyo, en lo general en y para sí: el mundo intelectual es, por tanto, lo verdadero, lo digno de ser conocido, lo eterno, lo divino en y para sí. *Las diferencias no son esenciales, sino simplemente transitorias;* sin embargo, lo que Platón llama absoluto es, al mismo tiempo, como algo único e idéntico consigo mismo, algo concreto de suyo, en cuanto que es un movimiento que retorna a sí mismo

[19] Diógenes Laercio, VI, 53; cfr. Platón, *La República,* VI, p. 508 (p. 319).

y que permanece eternamente cabe sí. Y el amor por las ideas es lo que Platón llama *entusiamo*.

La *tergiversación* de las ideas platónicas se proyecta en dos direcciones, *una* de las cuales pertenece al pensamiento, que es algo formal y sólo considera como verdadera realidad lo sensorial o lo representado por medio de los sentidos, lo que Platón reputa como simples sombras. En efecto, cuando Platón habla de lo general como de la esencia, quienes así piensan se imaginan que lo general sólo se nos revela como una cualidad, es decir, como un simple pensamiento de nuestro entendimiento, o bien que Platón considera lo general como una sustancia, como una esencia en sí mismo, pero situado fuera de nosotros. Además, cuando Platón emplea la expresión de que las cosas sensibles no son sino copias (εἰκόνες) de lo que existe en y para sí o de que la idea es su modelo y prototipo (παράδειγμα), quienes incurren en esta tergiversación a que nos estamos refiriendo convierten estas ideas, si no precisamente en cosas, por lo menos en una especie de esencias trascendentes situadas muy lejos de nosotros, en un intelecto al margen del mundo, y en imágenes representadas, aunque nosotros no las veamos, como no vemos el modelo con arreglo al cual elabora el artista una materia dada e imprime a ésta su forma. En efecto, en cuanto que aparecen igualmente alejadas de esta realidad objetiva sensible que se tiene por realidad y desprendidas de la realidad de la conciencia individual, su sujeto, del que son representaciones originarias, aparece por ello mismo situado fuera de la conciencia y representado como algo diferente de ésta.

El *segundo* error con que nos encontramos, en lo tocante a las ideas, consiste, no en situarlas fuera de nuestra conciencia, sino en considerarlas como ideales necesarios para nuestra razón, pero cuyos productos ni tienen realidad ahora, ni pueden llegar a adquirirla nunca. Así como allí el más allá es una representación situada fuera del mundo, en la que aparecen sustanciados los géneros, nuestra razón es, aquí, ese más allá de la realidad. También es un error considerar las ideas como si fuesen las formas de la realidad en nosotros, viendo en ellas, de ese modo, algo estético, intuiciones intelectuales determinadas que deben darse necesariamente de un modo inmediato y que corresponden, bien a un genio afortunado, bien a un estado de arrobamiento y entusiasmo. De ser así, no serían otra cosa que figuraciones de la fantasía; pero no es eso lo que Platón quiere decir, ni es tampoco la verdad. Las ideas no

están directamente en la conciencia, sino en el conocimiento, y sólo son intuiciones inmediatas en cuanto conocimiento compendiado como resultado en su sencillez; o bien la intuición inmediata es solamente el momento de su sencillez. Por consiguiente, las ideas no se *tienen*, sino que son *producidas* por el conocer en el espíritu: el entusiasmo es su primera creación informe, pero es el conocimiento el que se encarga de alumbrarlas bajo una forma plasmada y racional; y por ello son reales, pues sólo ellas son el ser.

Por eso Platón empieza distinguiendo la *ciencia*, el conocimiento de lo que tiene un ser verdadero, y la *opinión*: "A este pensamiento (διάνοιαν), que es el de alguien que conoce, podríamos llamarlo certeramente conocimiento (γνώμην); el otro es la opinión (δόξα). El conocer versa sobre lo que es; el opinar es lo opuesto a eso, pero de tal modo que su contenido no es la *nada* —pues esto sería, sencillamente, la ignorancia—, sino que se opina siempre *algo*. La opinión es, por tanto, lo intermedio entre la ignorancia y la ciencia y su contenido una mezcla del ser y la nada. Los objetos sensibles, el objeto de la opinión, lo concreto, participan solamente de lo bello, de lo bueno, de lo justo, de lo general; pero son también feos, malos, injustos, etc. Lo doble es también la mitad. Lo concreto no es solamente grande o pequeño, ligero o pesado, uno de los dos términos antitéticos, sino que cada cosa concreta es tanto lo uno como lo otro. Una de estas mezclas de ser y no ser es lo concreto, el objeto de la opinión";[20] una mezcla en que los antagonismos no se han disuelto en lo general. Esto último sería la idea especulativa del conocer, mientras que para el opinar basta con la modalidad de nuestra conciencia corriente.

b) Antes de entrar a examinar el contenido objetivo del conocer, que es en sí, debemos detenernos a estudiar, de una parte, la existencia subjetiva del conocimiento en la conciencia, según Platón, y, de otra parte, cómo el contenido *es* en cuanto alma o aparece en la representación; y ambas cosas forman *la relación del conocer, como lo general, con la conciencia individual.*

α) La *fuente* a través de la cual cobramos conciencia de lo divino es la misma con que nos encontrábamos ya en Sócrates (*supra*, pp. 63 *s.*): el espíritu del hombre contiene dentro de sí mismo, según esta manera de concebir, lo esencial, y para conocer lo divino hay que desarrollarlo a base de uno

20 Platón, *La República*, V, pp. 476-479 (pp. 266-273).

mismo y elevarlo a conciencia. Pero, mientras que en los socráticos esta disquisición acerca de la inmanencia del conocimiento en el espíritu del hombre se presentaba, en general, bajo la forma del problema de si la virtud es susceptible de ser enseñada y en el sofista Protágoras bajo la forma de si la sensación es lo verdadero, lo que guarda la más íntima relación con el contenido de la ciencia y con la diferencia entre ésta y la opinión, Platón sostiene que la formación del espíritu para poder llegar a este conocimiento no es un aprendizaje como tal, sino que lo que parece que aprendemos es, sencillamente, una *reminiscencia*.

Platón vuelve frecuentemente sobre este tema, pero trata de este problema principalmente en el *Menón*, donde afirma (pp. 81, 84 Steph.; pp. 349, 355-356 Bekk.) que, en rigor, no puede aprenderse nada, sino que el aprender es siempre, simplemente, recordar lo que ya sabíamos, sin que la perplejidad en que la conciencia se ve sea otra cosa que el excitante para ello. Platón da así a su problema, al mismo tiempo, un sentido especulativo, en el que lo que se ventila es la esencia del conocer y no la concepción empírica de la adquisición de conocimientos. En efecto, el aprender, según la representación inmediata de Platón, expresa la incorporación de algo ajeno a la conciencia pensante: una especie de operación mecánica consistente en llenar un espacio vacío con cosas ajenas a este espacio e indiferentes a él. Esta relación puramente externa, en que el alma aparece como *tabula rasa*, algo así como el proceso de vida, en que se representa el crecimiento por incorporación de nuevas partículas, es algo muerto y no cuadra a la naturaleza del espíritu, que es subjetividad, unidad, ser cabe sí [*Beisich-Sein*] y permanencia.

Y, para Platón, la verdadera naturaleza de la conciencia consiste en ser espíritu, en el cual, como tal, existe ya aquello que es su objeto o que la conciencia está llamada a ser para sí. Esto no es otra cosa que el concepto de lo verdaderamente general en su movimiento: el concepto del género que es en sí mismo su propio devenir, en cuanto que es ya previamente, en sí, lo que está llamado a llegar a ser para sí; movimiento, como se ve, en el que no sale del marco de sí mismo. Este género absoluto es el espíritu, cuyo movimiento no es sino el retorno constante a sí mismo; por donde no existe, para él, nada que no sea ya en sí: según esto, el aprender es este movimiento, en el que no se incorpora a él nada extraño sino que es su

propia esencia la que cobra ser para él o se eleva a su conciencia.

Lo que aún no ha aprendido nada es el alma, la conciencia representada como ser natural. Lo que impulsa al espíritu a la ciencia es esta apariencia y la confusión por ella provocada de que la esencia del espíritu es, para él, otra cosa, la negación de sí mismo: modo éste de manifestarse que contradice a su esencia, pues el espíritu tiene o es la certeza interior de ser toda la realidad. Al levantar esta apariencia de la alteridad, el espíritu comprende lo objetivo, es decir, adquiere con ello directamente la conciencia de sí mismo, y se convierte así en ciencia. Las representaciones de las cosas concretas, temporales, transitorias, proceden, evidentemente, de fuera, pero no así los pensamientos generales, los cuales, como lo verdadero que son, tienen sus raíces en el mismo espíritu y forman parte de su naturaleza; lo cual equivale a rechazar todo lo que sea autoridad.

Claro está que la palabra "recuerdo" es, en un sentido, una expresión poco afortunada: concretamente, en el sentido en que alude a la reproducción de una representación que se ha tenido ya en otro tiempo. Pero la palabra "recuerdo" * tiene, además, otro sentido, que le da la etimología: el de convertirse en algo interior, el de adentrarse en sí mismo; tal es, en realidad, el profundo sentido conceptual de esta palabra. En este sentido, sí puede decirse que el conocer lo general no es otra cosa que recordar, adentrarse en sí, convertir en algo general lo que empieza manifestándose de un modo externo y como algo múltiple, para lo cual nos adentramos en nosotros mismos y elevamos a conciencia nuestro interior.

Sin embargo, no puede negarse que, en Platón, la palabra "recuerdo" presenta con frecuencia el primero de los dos sentidos, o sea el sentido empírico. Ello se debe a que Platón expone, a veces, por vía de representación y de un modo mítico el verdadero concepto de que la conciencia es, en sí misma, el contenido del saber, por donde se presenta precisamente aquí la confusión entre la representación y el concepto a que nos referíamos antes (*supra*, pp. 149 *s.*).

En el *Menón* (pp. 82-86 Steph.; pp. 350-360 Bekk.), trata Sócrates de demostrar, tomando como ejemplo un esclavo que no ha recibido instrucción alguna, cómo el aprender no es

* Hegel analiza aquí el término *Erinnerung*, que sí tiene el origen que él le atribuye, implícito también en el prefijo "re" del término castellano [E.].

sino recordar. Para ello, le hace preguntas y consigue que le conteste sin guiarse más que por su propia opinión, sin enseñarle nada o asegurarle algo como verdadero. Y, por este medio, le lleva, por fin, a expresar un axioma geométrico acerca de la proporción entre el diámetro de un cuadrado y uno de sus lados. El esclavo hace, simplemente, que la conciencia brote de su interior, como si se limitara a recordar algo que ya sabía y que había olvidado.

Ahora bien, cuando Platón llama recuerdo a este hecho de que la ciencia brote de la conciencia, va implícito en ello el criterio de que este saber tiene que haber existido realmente, alguna vez, en esta conciencia, es decir, de que la conciencia concreta tiene por contenido este saber no solamente en sí, por su esencia, sino también en cuanto tal conciencia concreta, y no como conciencia general. Pero este momento de lo concreto forma simplemente parte de la representación, y el recuerdo no es pensamiento, pues el recuerdo se refiere al hombre como a un *éste* sensible, no de un modo general.

Por tanto, la esencia de la manifestación de la ciencia se confunde aquí con lo concreto, con la representación; aquí, se manifiesta el conocer bajo la forma del *alma*, como la de la esencia que es en sí, como la de lo uno, ya que el alma no es sino un momento del espíritu. Al pasar a una representación cuyo contenido no tiene ya el significado puro de lo general, sino de lo particular, Platón sigue desarrollando esto por la vía del mito. Representa, por tanto, aquel ser en sí del espíritu bajo la forma de un ser antes en el tiempo, como si lo verdadero hubiese existido ya para nosotros en un tiempo anterior. Pero, al mismo tiempo, hay que advertir que Platón no presenta esto como una doctrina filosófica, sino bajo la forma de una leyenda recibida por él de algunos sacerdotes y sacerdotisas, es decir, de gentes que conocen lo que es lo divino. Y algo parecido a esto cuentan también, nos dice, Píndaro y otros hombres divinos. *Según estas leyendas,* el alma del hombre es inmortal, y cuando deja de ser, es decir, cuando muere, para emplear la expresión corriente, es para volver a existir, sin llegar a perecer jamás: "Ahora bien, si el alma es inmortal y renace con frecuencia [transmigración de las almas], habiendo visto cuanto existe tanto aquí como en el Hades [en el reino de lo inconsciente], no podrá aprender nada, sino que se limitará a acordarse de lo que ya ha visto antes".[21] Tras esta alusión a Egipto,

[21] Platón, *Menón*, p. 81 (pp. 348 *s.)*.

que no es, sin embargo, más que una determinabilidad sensible, vienen los historiadores de la filosofía y dicen que Platón ha estatuído, etc., etc. Pero, es lo cierto que Platón no estatuye náda acerca de semejante cosa, pues esto no pertenece al campo de la filosofía, ni tampoco, expresamente, al de la suya propia, como no pertenece tampoco lo que más adelante aparecerá acerca de Dios.

β) Este mito se desarrolla de un modo brillante en otros diálogos. Es siempre, evidentemente, el mismo sentido usual del recuerdo, según el cual el espíritu del hombre ha visto en el pasado lo que ahora se revela a su conciencia como algo verdadero, que es en y para sí. Pero, aquí, Platón se esfuerza fundamentalmente en demostrar, mediante esta tesis de la reminiscencia, que el espíritu, el alma, el pensamiento son libres en y para sí; y esto, entre los antiguos y principalmente en la representación platónica, guarda una relación directa con lo que nosotros llamamos la *inmortalidad* del alma.

αα) En el *Fedro* (p. 245 Steph.; p. 38 Bekk.) habla Platón de esto, para demostrar que el eros es una divina locura (μανία) que nos ha sido dada para nuestra mayor dicha. Trátase de un entusiasmo que entraña una poderosa orientación hacia la idea, tan fuerte que lo domina todo (v. *supra*, pp. 160 *s.*): pero no entusiasmo del pecho y de la sensación, no una intuición, sino una conciencia y un saber de lo ideal. Platón dice que, para poder mostrar el eros, necesita desdoblar la naturaleza del alma divina y la humana:

"Lo primero es que el alma es inmortal. Pues lo que se mueve a sí mismo es inmortal e imperecedero; en cambio, lo que recibe su movimiento de otra cosa es perecedero. Lo que se mueve a sí mismo es principio, puesto que tiene su origen y comienzo en sí mismo, sin recibirlo de ninguna otra cosa. Y tampoco, y por la misma razón, puede dejar de moverse, pues sólo cesa en sus movimientos lo que los recibe de otra fuente."

Platón desarrolla, pues, en primer lugar el concepto simple del alma como de algo que *se mueve a sí mismo* y que es, en este sentido, un momento del espíritu; pero la verdadera vida del espíritu en y para sí es la conciencia del carácter absoluto y de la libertad del yo mismo. Cuando *nosotros* hablamos de la inmortalidad del alma, tenemos frecuente y ordinariamente la idea de que el alma es algo así como una cosa física, dotada de toda suerte de cualidades y de que, mientras que éstas son variables, el alma misma, como independiente de tales cualidades, no se halla sujeta a cambios. Entre estas cuali-

dades, igualmente independientes de la cosa, figura también el pensamiento; y el pensamiento aparece, aquí, determinado como una cosa, como si pudiera perecer y cesar.

El interés de la representación que nos formamos, ante este problema, está, por consiguiente, en que el alma pueda existir como una cosa imperecedera, aun sin estar dotada de fantasía, de pensamiento, etc. Para Platón, por el contrario, la inmortalidad del alma se halla directa e indisolublemente relacionada con el hecho de que el alma es, de suyo, lo pensante; por donde el pensamiento no es una cualidad del alma, sino su sustancia. Ocurre como con el cuerpo, en que la gravedad no es tampoco una cualidad, sino su sustancia: así como el cuerpo deja de existir si se le quita la gravedad, el alma ya no existe cuando cesa en ella el pensamiento.

El pensamiento es, así, la actividad de lo general, lo cual, sin embargo, no es un algo abstracto, sino el reflejarse en sí mismo, el equipararse a sí mismo, lo que acaece en todas las representaciones. Ahora bien, en cuanto el pensamiento es este algo imperecedero que permanece igual a sí mismo a través de todos los cambios, el alma es este permanecer igual a sí mismo en lo otro: del mismo modo que, por ejemplo, en la intuición guarda relación con otra cosa, con la materia externa, y, sin embargo, permanece al mismo tiempo cabe sí. Así, la inmortalidad no tiene, en Platón, el interés que tiene para nosotros desde un punto de vista religioso; en cuanto que, en él, se halla relacionada más bien con la naturaleza del pensamiento, con esta libertad interior del mismo, guarda también relación con la determinación que constituye el fundamento de lo excelente de la filosofía platónica, con el terreno de lo suprasensible establecido por Platón: por tanto, también en Platón tiene una importancia grande la inmortalidad del alma.

"Exponer la idea del alma —prosigue, en el diálogo citado—, es una larga y divina investigación; pero, hablar de ella por analogía es ya cosa humana y más fácil". Tras esto, viene la alegoría, la cual resulta, sin embargo, un tanto abigarrada e inconsecuente. Dice Platón: "Se parece el alma a una fuerza nacida en dos: en un tronco de alígeros caballos y en un cochero." Esta imagen, a nosotros no nos dice gran cosa. "Caballos [los impulsos] y cocheros de los dioses son, todos ellos, buenos y de buena raza; los de los demás, mezclados. Y primeramente, entre nosotros el conductor es cochero de un par de caballos, de los cuales uno es de por sí bello, bueno y de la raza de los bellos y de los buenos, mientras que el otro

es de la contraria y contrario; así que, por necesidad, la faena de conducir nos resulta pesada y dificultosa. Pues bien: ¿en qué sentido se llama a un vivientè mortal o inmortal? Intentaremos explicarlo. Un alma total tiene a su cuidado todo lo inanimado, hace la ronda en todo el cielo y nace en diversas partes con diversas formas visibles. Cuando está en forma perfecta y alada, marcha por las alturas [es decir, tiene pensamientos sublimes] y gobierna todo el universo; mas cuando se le caen las alas, va atraída hasta que se apodere de ella algo sólido. Ahí pone casa, toma térreo cuerpo que parecerá moverse a sí mismo en virtud de la fuerza del alma; a este conjunto total de alma y cuerpo compacto se le dió el nombre de viviente y recibió el apelativo de *mortal*." [22]

Lo uno es, pues, el alma como pensamiento, el ser en y para sí; lo otro la *unión con una materia*. Este tránsito del pensamiento a la corporeidad es muy difícil, y los antiguos no lo comprendían fácilmente; de esto hablaremos más extensamente cuando lleguemos a Aristóteles. De lo dicho podría deducirse el fundamento de la noción que suele darse del filosofema platónico, a saber: que el alma existió por sí misma ya con anterioridad a esta vida, después de lo cual desciende a la materia, se une con ella, se mancha con ella y tiene por destino abandonar de nuevo la materia. La cohesión de que lo espiritual se realiza a partir de sí mismo es un punto que no aparece discutido en toda su profundidad por los antiguos; éstos parten de dos elementos abstractos, el alma y la materia, y la combinación entre ellos se manifiesta solamente bajo la forma de caída del alma.

"En cuanto a lo inmortal —prosigue Platón—, como no lo podemos expresar de acuerdo con la razón humana, pues no vemos ni comprendemos bien a Dios, nos lo imaginamos como *un viviente inmortal* dotado de un cuerpo y de un alma, *unidos* (συμπεφυκότα) para siempre a través del tiempo",[23] es decir, unidos no de un modo externo, sino formando una unidad en y para sí.

El alma y el cuerpo son, los dos, elementos abstractos, pero la vida es la unidad de ambos; y, en cuanto que la naturaleza de Dios, tal y como nos la representamos, consiste en la unión

[22] Platón, *Fedro*, p. 246 (pp. 39 *s.)*. [Cf. la traducción del Dr. García Bacca, *Hipías mayor; Fedro*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, 1945, pp. 151 y 153. E.]

[23] Platón, *Fedro*, p. 246 (p. 40).

inseparable del alma y el cuerpo, Dios es la razón, cuya forma y cuyo contenido forman en Él una unidad inescindible. Es ésta una gran *definición* de Dios, una gran idea, que no es, por lo demás, otra cosa sino la definición de los tiempos modernos: la identidad de lo subjetivo y lo objetivo, la inseparabilidad de lo ideal y lo real, es decir, concretamente, del alma y el cuerpo. En cambio, Platón define certeramente lo mortal, lo finito, como aquello cuya existencia no es absolutamente adecuada a la idea o, más concretamente, a la subjetividad.

Más adelante, indica Platón cómo suceden las cosas en la vida del ser divino, qué *espectáculo* se ofrece, por tanto, al alma y cómo se produce la caída de sus alas. "Los carros de los dioses corren en fila, conducidos por Júpiter, el caudillo de los ejércitos, que viaja en su carroza alada. Le sigue el ejército de los otros dioses y diosas, distribuído en once órdenes; y todos ellos, cuidándose cada cual de sus asuntos, montan los más divinos y maravillosos espectáculos. La sustancia incolora, informe e intangible no necesita más espectador que el pensamiento, el guía del alma; y surge así, para ella, la *verdadera ciencia.* Ve así lo que es (τὸ ὄν) y vive en la contemplación de lo verdadero, siguiendo el ciclo [de ideas] que retornan a sí mismas. En este ciclo [de los dioses] contempla a la justicia, la templanza y la ciencia, no de lo que nosotros llamamos cosas, sino de lo que en verdad tiene un ser en y para sí mismo (τὸ ὄντως ὄν)."

Y esto aparece expresado como algo que ha acaecido. "Cuando el alma retorna de este espectáculo, el cochero lleva a los caballos al establo y les da de comer ambrosía y de beber néctar. Tal es la vida de los dioses. Pero otras almas, por las faltas del cochero o de los caballos, se ven arrastradas al tumulto, caen con las alas rotas de aquellas esferas celestiales, dejan de ver la verdad, se alimentan del pienso de la opinión y se ven precipitadas sobre la tierra; pero, según que hayan visto más o menos, entran en una categoría más alta o más baja. Ahora bien, al caer en este estado, el alma conserva un recuerdo de lo que ha visto, y cuando contempla algo bello, justo, etc., se deja arrebatar por el entusiasmo. Las alas recobran su fuerza, y el alma, sobre todo la del filósofo, se acuerda de su estado anterior, en el que no contempló simplemente algo bello, algo justo, etc., sino la belleza y la justicia misma." [24]

Así, pues, en cuanto que la vida de los dioses se encarna

[24] Platón, *Fedro*, pp. 246-251 (pp. 40-50).

en el alma tan pronto como ésta, al contemplar algo bello, recuerda lo general, ello vale tanto como decir que en el alma misma se contiene la idea de lo bello, de lo bueno y de lo justo como algo en y para sí, como lo en y para sí general. Es esto lo que forma la base general de la representación platónica. Pero cuando Platón habla de la ciencia como de un recuerdo, lo hace con la conciencia expresa de que esto no pasa de ser símiles y metáforas; no como los teólogos, quienes tomaban muy en serio la pregunta de si el alma habría tenido una existencia anterior a su nacimiento, y dónde. No puede decirse que Platón abrigara semejante creencia, y no habla para nada de ella, al modo como hablan aquellos otros autores; ni se refiere tampoco a una caída de un estado perfecto, como si el hombre hubiese de considerar esta vida como una prisión, etc., sino que lo que Platón expresa como lo verdadero es que la conciencia es en él mismo, en la razón, la esencia y la vida divinas, que el hombre la contempla y conoce en el pensamiento puro y que este conocimiento es, precisamente, esta misma estancia y este mismo movimiento divinos.

ββ) El conocimiento en su forma de alma cobra contornos aún más precisos en el *Fedón*, donde Platón desarrolla estas nociones acerca de la inmortalidad del alma. Lo que en el *Fedro* aparece nítidamente deslindadò como mito y como verdad, no aparece del mismo modo en el *Fedón*, el famoso diálogo en que Platón hace hablar a Sócrates de la inmortalidad del alma. Siempre se ha considerado como algo verdaderamente admirable el hecho de que Platón anude esta investigación a la historia de la muerte de Sócrates. Nada se considera tan oportuno como poner el convencimiento de la inmortalidad en labios del hombre que se disponía a abandonar la vida, dando calor a aquel convencimiento por medio de esta escena, al mismo tiempo que, recíprocamente, dicho convencimiento animaba e iluminaba la muerte de aquel hombre. Y conviene observar, asimismo, que lo que aquí se considera oportuno tiene también otro sentido, y es el de que al hombre que va a morir es al que mejor que a nadie le cuadra ocuparse de sí mismo en vez de pensar acerca de lo general, de esta *certeza* de sí mismo, como de un *éste* concreto, en vez de ocuparse de la *verdad*. Por eso, aquí vemos cómo se separan menos que en parte alguna los caminos de la representación y del concepto; sin embargo, la representación con que aquí nos encontramos dista mucho de descender hasta ese nivel de tosquedad en que se representa el alma como una cosa y en que se pregunta, como si se tra-

tara, en efecto, de una cosa, por su duración o su existencia. Vemos, en efecto, que Sócrates dice, en este sentido, que la tendencia a la sabiduría, única misión de la filosofía, tropieza con un obstáculo en el cuerpo y en lo que a él se refiere, porque la intuición sensible no muestra nada puro, tal y como en sí es y que lo verdadero se conoce mediante el *alejamiento del alma de lo corpóreo*. Pues la justicia, la belleza y toda esta clase de géneros son lo único que en verdad existe, lo que escapa a todo cambio y a toda destrucción; y esto no se ve a través del cuerpo, sino solamente en el alma.[25]

Ya en esta separación vemos que la esencia del alma no se contempla en una modalidad real del ser, sino como lo general; y esto se acentúa más aún en lo que sigue, por medio de lo cual trata Platón de probar la inmortalidad. Un pensamiento central acerca de esto es el que examinábamos más arriba, según el cual el alma tuvo ya una existencia anterior a esta vida, puesto que el aprender no es sino recordar,[26] en lo que va implícito el que el alma es ya en sí misma lo que está llamada a ser para sí. No debemos pensar, a este propósito, en la falsa representación de las ideas innatas, expresión que implica un ser natural de las ideas, como si los pensamientos estuviesen ya, en parte, fijados y tuviesen, en parte, una existencia natural, que no necesitase producirse a través del movimiento del espíritu. Pero, fundamentalmente, Platón cifra la inmortalidad en el hecho de que lo complejo se halla sujeto a la desintegración y a la ruina, mientras que lo *simple* no puede disolverse ni desintegrarse en modo alguno; y lo que permanece siempre invariable e igual a sí mismo, es algo simple. Estas cosas simples, lo bello y lo bueno, lo igual, repugnan todo cambio; en cambio, aquello en que viven estos algos generales, los hombres, las cosas, etc., son lo mudable, lo que han de recibir los sentidos, y aquello lo ajeno a los sentidos. Por tanto, el alma, que vive en el pensamiento y se dirige a éste como a algo análogo a ella y trata con él, debe considerarse, necesariamente, como una naturaleza simple.[27] Volvemos a ver claramente aquí que Platón no considera lo simple como atributo de una cosa, por ejemplo como la cualidad de una sustancia química, etc., que no pueda representarse ya como algo distinto en sí; lo cual no sería sino la identidad o la generalidad abstracta y vacía, lo simple en cuanto un ser.

[25] Platón, *Fedón*, pp. 65-67 (pp. 18-23).
[26] Platón, *Fedón*, p. 72 (p. 35), p. 75 (p. 41).
[27] Platón, *Fedón*, pp. 78-80 (pp. 46-51).

Finalmente, lo general parece presentarse, en realidad, bajo la forma de un ser, como se desprende del hecho de que Platón haga decir a Simias, en este respecto, lo siguiente: una *armonía* que escuchamos no es otra cosa que un algo general, un algo simple, formado por la unidad de elementos distintos; pero esta armonía se halla vinculada a una cosa sensible y desaparece con ella, como la música de la lira al desaparecer este instrumento. Y, frente a esto, Platón hace que Sócrates demuestre que el alma no es tampoco una armonía de este modo, pues esta armonía sensible viene siempre después de la cosa, como una consecuencia de ella, mientras que la armonía del alma existe en y para sí con anterioridad a todo ser sensible. La armonía sensible presenta, además, distintos grados de afinación y, en cambio, la armonía del alma no revela ninguna diferencia cuantitativa.[28] Se desprende de aquí que Platón mantiene la esencia del alma, totalmente, en el plano de lo general y no cifra su ser verdadero en lo particular sensible, por lo cual tampoco la inmortalidad del alma puede tomarse, en él, en el sentido de la representación en que nosotros la tomamos, como si se tratase de una cosa individual. Y aunque después nos encontremos con el mito de la residencia del alma, después de la muerte, en otra tierra más brillante y esplendorosa,[29] ya hemos visto (*supra*, p. 170) qué es lo que debe pensarse de este cielo.

γ) Por lo que se refiere ahora a la *educación* y *formación del alma*, es éste un punto que guarda relación con lo anterior. Es necesario, sin embargo, no concebir el idealismo de Platón como un idealismo subjetivo, como aquel idealismo malo que, sin duda, se presenta en los tiempos modernos, como si el hombre no fuese capaz de aprender nada ni fuese determinado exteriormente, sino que todas las representaciones emanasen del sujeto. Se afirma con frecuencia que el idealismo consiste en que el individuo establezca a partir de sí mismo todas sus representaciones, incluso las más inmediatas. Pero esto es una noción antihistórica y completamente falsa; tal y como esta tosca representación define al idealismo, podemos decir que ningún filósofo ha sido, en verdad, idealista, y tampoco el idealismo platónico tiene nada que ver con esta forma.

En el libro séptimo de su *República* (p. 518 Steph.; pp. 333 *s.* Bekk.), habla Platón, en relación con lo que ya señalábamos antes (*supra*, pp. 158 *s.*), en particular, de cuál es la na-

[28] Platón, *Fedón*, pp. 85 *s.* (pp. 62 *s.*); pp. 92-94 (pp. 74-80).
[29] Platón, *Fedón*, pp. 110-114 (pp. 111-120).

turaleza de este aprender por medio del cual no hace sino desarrollarse de su propio seno aquel algo general que ya existía con anterioridad en el espíritu: "De la ciencia y el aprender (παιδείας) debemos pensar que no son lo que creen algunos [los sofistas] que hablan de la cultura como si el saber no estuviese contenido en el alma, sino como si la ciencia se introdujese en el alma al modo como se infunde la vista a los ojos ciegos."

Esta noción, según la cual el saber viene íntegramente de fuera, aparece sostenida en los tiempos modernos por ciertos filósofos empíricos completamente abstractos y toscos, quienes han afirmado que todo lo que el hombre sabe de lo divino lo sabe por obra de la educación y del hábito y que el espíritu no es, por tanto, sino una posibilidad totalmente indeterminada. El punto extremo de esto es la doctrina de la revelación, según la cual todo es infundido desde fuera. En la religión protestante, no existe esta tosca noción, por lo menos de este modo abstracto; la fe requiere aquí, esencialmente, el testimonio del espíritu, es decir, que el espíritu subjetivo individual, en y para sí, contenga y establezca de suyo esta determinación, que sólo se le inculca bajo la forma de un algo exteriormente dado. Platón se pronuncia, pues, en contra de aquella representación, al decir, en relación precisamente con aquel mito puramente representativo de que hablábamos más arriba:

"La razón enseña que en cada cual vive la capacidad inmanente de su alma y el órgano por medio del cual aprende. En efecto, como si el ojo sólo fuese capaz de volverse de las sombras a la luz con todo el cuerpo, así debe volverse el hombre con toda el alma de lo que acaece [es decir, de las sensaciones y representaciones fortuitas] hacia el ser, hasta que sea capaz de resistirlo y contemplar la suprema claridad del ser. Ahora bien, este ser es, como decimos, lo bueno. El arte de lo bueno debería ser, pues, la enseñanza del alma, como el arte de conducirla: para saber de qué modo se le puede conducir a uno del modo más fácil y eficiente y no para inculcarle (ἐμποιῆσαι) el ver, sino —puesto que ya lo tiene, pero no vuelto hacia sí mismo, como es necesario, para que vea los objetos que debe ver— de qué manera se logrará esto. Las otras virtudes del alma son más próximas al cuerpo; no se hallan previamente en el alma, sino que van entrando poco a poco en ella, a fuerza de hábito y costumbre. En cambio, el pensar (τὸ φρονῆσαι), como algo divino que es, no pierde nunca su fuerza, y sólo por el modo de conducirse se convierte en algo

bueno o en algo malo". Tal es, vista un poco de cerca, la relación que Platón establece en lo tocante a lo interior y lo exterior. Para nosotros, estas representaciones según las cuales el espíritu determina a partir de sí mismo lo bueno, etc., son más corrientes; pero Platón tenía que empezar por establecerlas por su propia cuenta.

c) Puesto que Platón cifra la verdad solamente en lo que es producido por el pensamiento y la fuente del conocimiento es múltiple —el sentimiento, la sensación, etc.—, no tenemos más remedio que señalar cuáles son, según Platón, las *diferencias del conocer*. El que lo verdadero nos sea dado por la conciencia sensible, que es lo conocido de que partimos, es una noción a la que es totalmente opuesto Platón, como lo es a la doctrina de los sofistas, al modo como hemos visto que la exponía, por ejemplo, Protágoras. Por lo que al sentimiento se refiere, se da fácilmente el equívoco de que en el sentimiento se contiene todo, y también aquella locura platónica de lo bello entraña lo verdadero en la modalidad del sentimiento. Pero esto no es la verdadera modalidad de lo verdadero, ya que el sentimiento es la conciencia totalmente subjetiva. El sentimiento como tal no es, cabalmente, sino una forma en la que la arbitrariedad se eleva a determinación de lo verdadero, sin que el verdadero contenido pueda ser dado por el sentimiento, pues ahí todo contenido tiene cabida. En el sentimiento puede darse hasta el más alto contenido: tener algo en la memoria o en el entendimiento es, para nosotros, algo distinto que tenerlo en el corazón, en el sentimiento, es decir, en nuestra más íntima subjetividad, en este yo; y sólo cuando el contenido se halla en el corazón podemos decir que se halla en su verdadero lugar, pues sólo entonces se identifica totalmente con nuestra particular individualidad. El equívoco está en que un contenido no es el verdadero por el mero hecho de que se incorpore a nuestro sentimiento. Por eso, la gran enseñanza de Platón consiste en sostener que el contenido sólo se llena a través del pensamiento, puesto que es lo general, que sólo puede captarse mediante la actividad del pensamiento. Este contenido general es precisamente lo que Platón determina como la idea.

Al final del libro sexto de *La República* (pp. 509-511 Steph.; pp. 321-325 Bekk.) puntualiza Platón la diferencia que existe entre lo sensorial y lo intelectual en nuestro saber, para lo cual establece dentro de cada campo, a su vez, dos modos de conciencia: "En lo *sensible* (ὁρατόν) una de las secciones te dará las imágenes, es decir, las sombras y después los fantasmas represen-

tados en las aguas y sobre la superficie de los cuerpos opacos, tersos y brillantes... La otra sección comprende aquello que esto representa, quiero decir, los animales, las plantas [los seres vivos concretos] y todas las obras del arte... También en lo *inteligible* (νοητόν) nos encontramos con el mismo doble contenido: la primera vez necesita el alma de aquellas imágenes sensibles, que acabamos de dividir, partiendo de hipótesis (ἐξ ὑποθέσεων), ya que no se remonta al principio, sino que va al resultado". La reflexión, que no es por sí misma algo sensible, sino que pertenece, evidentemente, al campo del pensamiento, mezcla el pensamiento en la conciencia primordialmente sensible, sin que su objeto sea ya una pura esencia intelectiva.

"La otra especie [la de lo pensado en el alma misma], es aquélla en que el alma parte de una hipótesis y recorre el camino (μέθοδον) hasta un principio libre de toda hipótesis, sin necesitar de las imágenes como en el primer caso y procediendo únicamente mediante las ideas mismas... Los geómetras y los aritméticos suponen lo par y lo impar, figuras, tres especies de ángulos, y así sucesivamente. Al partir de tales supuestos, no creen necesario dar una explicación de ellos, como de todo lo conocido. Sabes también que se sirven, para esto, de figuras visibles, y hablan de ellas, aunque no las tengan en el pensamiento, sino que tienen otras figuras representadas por aquéllas. Por ejemplo, sus razonamientos no recaen sobre el cuadrado [general] y su diagonal, ni sobre aquello [sensible] que ellos trazan; y otro tanto sucede con las demás cosas."

Es éste, pues, según Platón, el lugar en que se manifiesta la ciencia en general, pues aquí no se trata ya de lo sensible como tal; pero, al mismo tiempo, esto no es aún la verdadera ciencia, la que considera lo general espiritual de por sí, sino el conocer concluyente, razonante, que se forma, partiendo de lo sensible, leyes generales y determinados géneros. "Aquellas figuras que los geómetras dibujan y describen y que se reproducen también ya en su sombra ya en las aguas, las emplean como otras tantas imágenes y tratan de conocer por ellas los originales, que sólo pueden ser vistos por medio de la *inteligencia* (διανοίᾳ). —Dices verdad. —A ésta la he llamado la especie inteligible. El alma, para llegar a conocerlas, necesita valerse de hipótesis, ya que no puede ir más allá de éstas, pues no se remonta a un primer principio, sino que emplea estas imágenes inferiores como imágenes idénticas a aquellos originales y, por tanto, claras y evidentes. —Veo que el método

de que hablas es el de la geometría y demás ciencias afines. —Conoce ahora lo que yo llamo segunda clase de cosas inteligibles. Son las que el alma comprende por medio de la *razón* (λόγος), haciendo por la dialéctica alguna hipótesis que no considera como principios, sino como simples suposiciones, que le sirven de grados y de puntos de apoyo para llegar a lo libre de hipótesis, al principio de todo", que es en y para sí. "Aprehende este principio, y aprehendiendo lo que de él depende, desciende desde allí hasta el resultado; pero sin apoyarse en nada sensible, sino sólo en las ideas mismas y así llega, al final, a ellas por sí misma."

Conocer esto es interés y misión de la filosofía; esto es investigado por el pensamiento puro en y para sí, el cual sólo se mueve a través de estos pensamientos puros. "—Comprendo algo, pero no lo bastante. Me parece que quieres afirmar que el conocimiento que de los seres inteligibles se adquiere por la dialéctica es más claro que el que se adquiere por medio de aquellas ciencias para las cuales las hipótesis son principios y están obligadas a valerse de la inteligencia y no de los sentidos, pero, como especulan a partir de supuestos y no se elevan hasta el principio absoluto, parece que no se da en ellas el pensamiento (νοῦν) que se daría si se tratase de entes pensados según un principio (νοήτων ὄντων μετὰ ἀρχῆς). Me parece que llamas intelectivo al modo de proceder (ἕξιν) de la geometría y de las ciencias afines a ella, y de tal modo que ocupa un lugar intermedio entre la razón (νοῦς) y la representación ((δόξα) [sensible]. —Has comprendido perfectamente mi pensamiento. Con arreglo a estas cuatro distinciones, indicaré ahora cuáles son las cuatro maneras de comportarse (παθήματα) del alma: el pensamiento comprensivo (νόησις) tiende a lo supremo (ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ); la inteligencia a lo segundo; lo tercero se llama fe (πίστις)", y se refiere a los animales y las plantas, porque son seres vivos, homogéneos e idénticos a nosotros: es la verdadera representación; "la última es el saber figurado (εἰκασία) [la opinión]. Ordénalas según su mayor o menor evidencia (σαφηνείας), según que sus objetos participen más o menos de la verdad."

Tal es la diferencia que toma principalmente como base Platón y que se revela claramente a su conciencia.

Si ahora pasamos del conocimiento a su más preciso *contenido*, en el que la idea se particulariza, organizándose así más ampliamente en un sistema científico, vemos que este contenido empieza a dividirse, en Platón, en las *tres partes* que nosotros

distinguimos como lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. Los antiguos daban a la lógica el nombre de *dialéctica*, cuya incorporación atribuyen expresamente a Platón los antiguos historiadores de la filosofía (v. *supra*, p. 42). No se trata de una dialéctica como la que vimos más arriba, al tratar de los sofistas, que sirva para embrollar todas las representaciones, sino que esta *primera* rama de la filosofía platónica es la dialéctica que se mueve a través de conceptos puros: el movimiento de lo lógico especulativo, sobre el que versan varios diálogos de Platón, entre ellos el *Parménides*.

La *segunda* parte de la filosofía de Platón es una especie de *filosofía de la naturaleza*, cuyas determinaciones fundamentales aparecen, principalmente, en el *Timeo*.

La *tercera* parte es la filosofía del espíritu, una *ética*, y especialmente su exposición de un *Estado* perfecto, en *La República*.

Al *Timeo* y a *La República* habría que añadir el *Critias*, el cual no habremos de citar, sin embargo, ya que sólo ha llegado a nosotros fragmentariamente. Estos tres diálogos forman, para Platón, una unidad, como un gran coloquio coherente. El *Timeo* completábase con el *Critias* en el sentido de que mientras el primero trataba del origen especulativo del hombre y de la naturaleza, el *Critias* pretendía ofrecer la historia ideal de la formación del hombre, una historia filosófica del género humano, que era lo que aspiraba a ser la historia antigua de los atenienses, tal y como se conservaba entre los egipcios; pero sólo la primera parte de este diálogo ha llegado a nosotros.[30] Si a *La República* y el *Timeo* añadimos el *Parménides*, tenemos en estos diálogos juntos, en realidad, todo el cuerpo de la filosofía platónica, dividido en las tres partes ya señaladas.

Trazadas estas tres distinciones, entremos a estudiar ya, más de cerca, la filosofía de Platón.

1. La dialéctica

Ya hemos dicho, de pasada, que el concepto de la verdadera dialéctica consiste en presentar el movimiento necesario de los conceptos puros no como si con ello los redujera a la nada, sino de tal modo que el resultado simplemente expresado sea este movimiento, consistiendo lo general cabalmente en la unidad de tales conceptos contrapuestos. Pues bien, aunque

[30] Platón, *Timeo*, pp. 20 *ss.* (pp. 10 *ss.*); *Critias*, pp. 108 *ss.* (pp. 149 *ss.*).

en Platón no encontremos la conciencia perfecta de esta naturaleza de la dialéctica, sí encontramos la dialéctica misma; es decir, encontramos la esencia absoluta reducida, de este modo, a conceptos puros y la exposición del movimiento de estos conceptos.

Lo que entorpece el estudio de la dialéctica platónica es este desarrollo y la tendencia a poner de relieve lo general partiendo de las representaciones. Este comienzo, que parece facilitar el conocimiento, aumenta, por el contrario, la dificultad, pues nos lleva a un campo en el que rigen normas completamente distintas a las que rigen en el campo de la razón y hace este campo presente, mientras que cuando uno avanza y se mueve exclusivamente a través de conceptos puros no se piensa para nada en aquello.

Pero esto es, precisamente, lo que infunde a los conceptos mayor verdad, pues el movimiento puramente lógico parece, por lo demás, algo muy fácil de suyo, como un territorio propio junto al cual hay otro, que rige también. Pero, al presentar ambos campos de un modo coherente, formando una unidad, lo especulativo cobra un carácter de verdad, ya que es, en rigor, la única verdad que existe, llegándose a este resultado, además, mediante la transformación de la opinión sensible en el pensamiento. En efecto, en nuestra conciencia empieza presentándose lo inmediatamente concreto, lo real a través de nuestros sentidos; o bien se trata de determinaciones intelectivas que tienen para nosotros el valor de determinaciones últimas y verdaderas. Ahora bien, por oposición a la realidad exterior, lo ideal es, por el contrario, lo más real de todo; según el modo de ver de Platón, quien determina lo general o el pensamiento como lo verdadero frente a lo sensible, lo ideal es, en rigor, lo único real.

Por consiguiente, la finalidad de estos diálogos de Platón, que terminan siempre sin un contenido afirmativo (v. *supra*, pp. 59, 145), consiste, por tanto, en demostrar que el ente inmediato, las muchas cosas que aparecen ante nosotros, por muy verdaderas que sean nuestras representaciones, no son, sin embargo, las cosas verdaderas en sí y en un sentido objetivo, ya que se hallan sujetas a cambios y se determinan por sus relaciones con respecto a otras cosas y no a partir de sí mismas; por eso, es necesario buscar siempre en lo individual sensible mismo sólo lo general, lo que Platón llama la idea (v. *supra*, pp. 159 *s*.). En efecto, lo sensible, lo limitado, lo finito es tanto ello mismo como lo otro, que rige también como ser; entraña, por tanto,

una contradicción no resuelta, en cuanto que lo otro tiene poder dentro de ello.

Ya hemos puesto de relieve (v. *supra*, pp. 58, 163) que la dialéctica platónica tiene el interés de embrollar y disolver las representaciones finitas para provocar en la conciencia la necesidad de la ciencia, esta tendencia hacia lo que *es*. Por consiguiente, por medio de esta tendencia adoptada frente a la forma de lo finito la dialéctica da como resultado, *en primer lugar*, el confundir lo particular, a lo que se llega, precisamente, poniendo de manifiesto la negación que ello entraña, de tal modo que no es, en realidad, lo que es, sino que se trueca en lo contrario de ello, en su límite, el cual le es esencial. Ahora bien, si este límite se retiene, aquello perece y se convierte en algo que no es lo que se suponía que era.

Ahora bien, la filosofía formal no acierta a concebir la dialéctica sino como un arte que consiste en embrollar lo que vemos en nuestras representaciones e incluso los conceptos y en poner de manifiesto la nada que encierran, llegando siempre, por tanto, a un resultado puramente negativo. Por eso Platón, en su *República* (libro VII, pp. 538 *s.* Steph.; pp. 370 *s.* Bekk.), aconseja que los ciudadanos sólo sean admitidos a la dialéctica a los treinta años cumplidos, ya que alguno podría convertir por su medio en algo ignominioso las cosas bellas escuchadas a los maestros. Con esta dialéctica nos encontramos frecuentemente en Platón, unas veces en los diálogos más propiamente socráticos, en los diálogos éticos, y otras veces en los muchos diálogos que versan sobre la concepción que los sofistas tenían de la ciencia.

Con esto se halla relacionado el segundo aspecto de la dialéctica, que consiste en llevar a la conciencia solamente lo que hay de general en el hombre, lo que constituye, como vimos antes (*supra*, p. 52), el interés fundamental de la filosofía socrática. De esto podemos prescindir aquí, observando tan sólo que muchos diálogos de Platón se preocupan, exclusivamente, por llevar a la conciencia una representación general que nos formamos sin esfuerzo ninguno ulterior (v. *supra*, pp. 57 *s.*), razón por la cual esta prolijidad de Platón nos resulta, con frecuencia, bastante fastidiosa.

Cierto que también esta dialéctica es ya un movimiento del pensamiento, pero, esencialmente sólo, en un sentido externo y necesario para la conciencia reflexiva, con el fin de hacer que se manifieste lo general, lo en y para sí, lo que es inmutable e inmortal.

Estos dos primeros aspectos de la dialéctica, que consisten en disolver lo particular y en producir de este modo lo general, no son todavía, por tanto, la dialéctica en su verdadera forma; esta dialéctica es común a Platón y a los sofistas, quienes sabían muy bien disolver lo particular. Un contenido que Platón trata muy frecuentemente con este fin consiste en señalar que la virtud es siempre una (v. *supra*, pp. 58 *s.*, 64); de este modo, hace que se destaque lo bueno general de las distintas virtudes específicas.

Ahora bien, en cuanto que lo general, tal y como brota de la confusión de lo particular, es decir, lo verdadero, lo bello, lo bueno, lo que es por sí mismo género, empieza siendo algo indeterminado y abstracto, tenemos que el *tercer* aspecto fundamental, en esta tendencia de Platón, consiste en seguir determinando este algo general en sí mismo. Esta determinación es la relación que el movimiento dialéctico en el pensamiento guarda con lo general, pues mediante este movimiento llega la idea a los pensamientos que entrañan dentro de sí las contradicciones de lo finito.

La idea es, así, en cuanto lo que se determina a sí mismo, la unidad de estas diferencias, es decir, la *idea determinada*. Lo general se determina, por tanto, como aquello en que se disuelven y se han disuelto ya las contradicciones y, por tanto, como lo concreto de suyo; por donde este levantamiento de las contradicciones es lo afirmativo.

La dialéctica, en esta determinación superior, es la verdadera dialéctica platónica: como dialéctica especulativa, no termina con un resultado negativo, sino que revela la unificación de las contradicciones que han sido destruídas. Es aquí donde comienza lo difícil para el entendimiento. Pero, como la forma del método aún no se ha desarrollado, en Platón, con toda su pureza, su dialéctica resulta aún, con frecuencia, una dialéctica simplemente razonante, que parte de puntos de vista sueltos, sin llegar, frecuentemente, a ningún resultado.

Por otra parte, el propio Platón se vuelve contra esta dialéctica puramente razonante; se ve, no obstante, que le cuesta trabajo el hacer resaltar adecuadamente la diferencia. Esta dialéctica especulativa, que arranca de él, es, por tanto, lo más interesante, pero también lo más difícil en las obras de Platón; es, así, lo que generalmente no se llega a conocer cuando se estudian las obras de este autor. Por ejemplo, Tennemann no llega a captar lo que es precisamente lo más importante de la filosofía platónica, y se limita a señalar algunas cosas como

secas determinaciones ontológicas; es decir, sencillamente lo que encaja dentro de su propia pacotilla. Apenas puede concebirse mayor ausencia de espíritu en un historiador de la filosofía, que el no ver, tratándose de una figura tan gigantesca como ésta, sino lo que concuerde con el modo de ver de quien hace la historia.

Lo fundamental en la dialéctica, para Platón, son los pensamientos puros de la razón, de la que distingue con mucha precisión el entendimiento (διάνοια) (v. *supra*, p. 175). Cabe tener pensamientos acerca de muchas cosas, siempre y cuando se piense: no es así, por cierto, como piensa Platón. La grandeza verdaderamente especulativa de Platón, aquello por lo que hace época en la historia de la filosofía y, por tanto, en la historia universal, consiste en haber determinado y precisado lo que es la idea: este conocimiento estaba llamado, en efecto, a ser, a la vuelta de algunos siglos, el elemento fundamental en la fermentación de la historia universal y en la nueva estructuración del espíritu humano.

Juzgando a base de lo que ya dejamos dicho, puede concebirse la determinación de la idea, tal y como Platón la precisa, en el sentido de que ve en lo absoluto, primordialmente, algo así como el ser de Parménides, sólo que como lo general, como lo que es fin en cuanto género, es decir, como lo que domina, penetra y produce lo particular y lo múltiple. Sin embargo, Platón no llega a desarrollar aún esta actividad autoproductora, por lo que cae, con frecuencia, en una adecuación puramente externa a un fin. Además, desarrolla este ser como determinabilidad y diferencia, en cuanto la unificación de los principios precedentes, tal y como se contiene en la trinidad de las determinaciones numéricas de Pitágoras, y expresa estas determinaciones en pensamientos; y, en general, concibe lo absoluto como la unidad del ser y el no ser en el devenir, según dice Heráclito, como la unidad de lo uno y lo múltiple, etc.[31] Además, Platón incorpora a la dialéctica objetiva de Heráclito la dialéctica eleática, que consiste en la acción exterior del sujeto encaminada a poner de manifiesto la contradicción, de tal modo que la mutabilidad externa de las cosas es sustituída ahora por su trueque interior en sí mismas, es decir, en sus ideas, que son, aquí, sus categorías. Finalmente, Platón estatuye como algo objetivo, como la idea que es tanto el concepto general como el ser, el pensamiento de Sócrates, que en éste sólo per-

[31] Cfr. t. I, pp. 294 s. y nota 58 [M.].

seguía un fin de reflexión moral del sujeto mismo. Por consiguiente, las filosofías anteriores a él no desaparecen por la refutación de Platón, sino que desaparecen en él.

Estos pensamientos puros, a cuya consideración en y para sí se entrega por entero la filosofía platónica, son, además del ser y el no ser y lo uno y lo múltiple, lo ilimitado y lo limitativo. Cierto es que la consideración puramente lógica y totalmente abstrusa de tales temas contrasta bastante con el contenido de la filosofía de Platón, lleno de belleza, de gracia y de encanto. Esta consideración es, para él, el punto culminante de la filosofía y lo que él proclama siempre como la verdadera filosofía y el verdadero conocimiento de la verdad; en esto cifra Platón la diferencia entre el filósofo y el sofista. Los sofistas limítanse a considerar lo fenoménico, cuya sede es la opinión: también ellos toman, pues, como base evidentemente pensamientos, pero no los pensamientos puros o lo que es en y para sí.

Es éste uno de los motivos que hacen que algunos salgan insatisfechos del estudio de las obras platónicas. Cuando comienza uno a leer uno de estos diálogos, encuentra en esta manera libre de expresarse de Platón bellas escenas naturales, una maravillosa introducción (v. *supra*, p. 147) que promete guiarnos a la filosofía —a la más alta de todas, a la filosofía platónica— a través de praderas cubiertas de flores. Descubrimos aquí cosas sublimes, cosa de la que gusta siempre mucho la juventud; pero esta primera impresión no tarda en desaparecer. Si en un principio se deja uno ganar por aquellas risueñas escenas, ahora no hay más remedio que renunciar a ellas: al llegar al campo de lo verdaderamente dialéctico y especulativo, el lector tiene que marchar por ásperos y empinados senderos, dejándose pinchar por las espinas de la metafísica. En este punto, aparecen como lo más alto las investigaciones sobre lo uno y lo múltiple, sobre el ser y la nada; no era eso lo convenido, y el lector se aparta tácitamente de las páginas del diálogo, extrañándose de que Platón busque aquí el conocimiento.

De las más profundas investigaciones dialécticas, Platón pasa de nuevo a las representaciones y las imágenes, a la pintura de escenas en que aparecen dialogando unos cuantos hombres sutiles e ingeniosos: tal, por ejemplo, en el *Fedón*, modernizado por Mendelssohn y convertido en metafísica wolffiana; el comienzo y el final de este diálogo son hermosísimos, sublimes, mientras que en el cuerpo central impera la dialéctica.

Así, pues, para recorrer los diálogos de Platón tienen que darse estados de espíritu muy heterogéneos y quien se entregue al estudio de ellos debe dar pruebas de una gran independencia de espíritu ante los diversos intereses. Quien lea estos diálogos movido exclusivamente por el interés de la especulación, pasará por alto lo que pasa por ser lo más bello; en cambio, quien proceda tan sólo por el interés de elevarse a lo sublime, por motivos edificantes, etc., omitirá lo especulativo, como algo inadecuado a su interés. Le ocurre a uno como a aquel joven de la Biblia que había hecho esto y lo otro y que preguntaba a Cristo qué debía hacer para seguirle. Pero, cuando el Señor le ordenó: despréndete de tus cosas y entrégalas a los pobres, el joven se retiró triste y cariacontecido, pues no era aquello lo que él había creído que debía hacer. Lo mismo les ha ocurrido a muchos con la filosofía: se han dedicado a estudiar a Fries* y Dios sabe a quién más. Sienten el pecho rebosante de lo verdadero, lo bueno y lo bello, querrían conocerlo y poder contemplar lo que debe hacer el hombre; pero de lo que su pecho está rebosante es sólo de buena voluntad.

Ahora bien, mientras que Sócrates se detenía en lo bueno, en lo general, en el pensamiento concreto en sí, sin desarrollarlo ni ponerlo de manifiesto a través del desarrollo, Platón llega hasta la idea determinada, pero su defecto consiste en que esta determinabilidad y aquella generalidad no coinciden. Mediante la reducción del movimiento dialéctico al resultado se obtendría, probablemente, la idea determinada; y es éste uno de los lados fundamentales del conocimiento. Sin embargo, cuando Platón habla de la justicia, de lo bello, de lo bueno o de lo verdadero, no muestra sus orígenes; esas ideas no aparecen como una conclusión, sino como una premisa directamente establecida. Aunque la conciencia tenga la convicción inmediata de que aquellas ideas son el fin supremo, por ningún lado descubrimos esta determinabilidad. Esta dialéctica en torno a pensamientos puros, habiéndose perdido los estudios dogmáticos de Platón acerca de las ideas (*supra*, p. 143), sólo se nos revela en los diálogos que versan sobre este tema y que, precisamente por girar en torno al pensamiento puro, figuran entre los más difíciles de todos: nos referimos al *Sofista*, al *Filebo* y, sobre todo, al *Parménides*.

Pasamos por alto, aquí, los diálogos que sólo contienen una dialéctica negativa y los coloquios socráticos, puesto que sólo

* V. en la Tercera Parte del t. III el parágrafo sobre Fries [E.].

encontramos en ellos representaciones concretas y no ahondan en la dialéctica en aquel sentido superior; estos diálogos nos dejan insatisfechos, ya que su fin último no es otro que sembrar la confusión en las opiniones de los individuos o provocar la necesidad de conocimiento. En cambio, aquellos tres diálogos expresan la idea especulativa abstracta en su concepto puro. La condensación de las contradicciones en la unidad y la proclamación de esta unidad no aparecen en el *Parménides*, el cual llega, por tanto, al igual que aquellos otros diálogos, a un resultado más bien negativo. En cambio, esta unidad aparece proclamada claramente en el *Sofista* y también en el *Filebo*.

a) No obstante, la verdadera dialéctica, tal como queda esbozada, se contiene en el *Parménides*, la más famosa de las obras maestras de la dialéctica platónica. Se presenta en él a Parménides y Zenón, quienes se encuentran con Sócrates en Atenas; pero el contenido fundamental de este diálogo es la dialéctica, que el autor pone en boca de Parménides y Zenón. Ya en los comienzos mismos de la obra, se define del siguiente modo la naturaleza de la dialéctica. Platón atribuye a Parménides las siguientes palabras de elogio de Sócrates, dirigidas a éste: "Observo que tú, al igual que Aristóteles —nombre de uno de los interlocutores del diálogo, aunque podrían haber sido aplicadas perfectamente al filósofo, si éste no hubiese nacido dieciséis años después de la muerte de Sócrates—, te ejercitas, platicando, en determinar dónde reside la naturaleza de lo bello, de lo justo, de lo bueno y de cada una de estas ideas. Este intento tuyo es bello y divino. Pero procura extenderte y ejercitarte más aún en estos al parecer inútiles juegos de palabras, como las gentes los llaman, mientras seas aún joven, pues de otro modo se te escapará la verdad. —¿En qué consiste esta clase de ejercicios?, pregunta Sócrates. —Me gustó ya de ti el que dijeses antes que no se debía uno detener en el examen de lo sensible y de sus ilusiones, sino fijarse en aquello que sólo capta el pensamiento, lo único que es."

Ya en otro lugar[32] hemos observado que el hombre se ha inclinado siempre a creer que la verdad sólo puede descubrirse por medio de la reflexión, ya que en la reflexión se encuentra el pensamiento, y se convierte en pensamiento lo que se abriga en forma de representación, de creencia. Pues bien, Sócrates contesta a Parménides lo siguiente:

"Así creía yo que podía llegar a comprender mejor que de

[32] Hegel, *Werke*, t. VI, parte I, p. 8.

cualquier otro modo lo *igual* y lo *desigual* y las demás determinaciones generales de las cosas. —Muy bien, replica Parménides, pero, si arrancas de semejante determinación, no deberás fijarte solamente en lo que se deriva de tal premisa, sino que tendrás que añadir a ello lo que se sigue si sientas como supuesto lo contrario de semejante determinación. Por ejemplo, partiendo de la premisa de que existe *lo mucho*, tendrás que investigar qué ocurre con lo mucho en relación consigo mismo y en relación con *lo uno*, y también qué ocurre con lo uno en relación consigo mismo y en relación con lo múltiple." Eso es, en efecto, lo que a uno le sucede de maravilloso cuando se inicia en el pensamiento, cuando enfoca por sí mismas semejantes determinaciones: que cada una de ellas se trueca en lo contrario de sí misma.

"Pero, asimismo hay que considerar, si lo múltiple no existe, qué sucede con lo uno y con lo múltiple, con cada uno para sí y con respecto al otro. Y estas mismas consideraciones deben hacerse también con respecto a la *identidad* y a la *no identidad*, a la *quietud* y al *movimiento*, al *nacimiento* y a la *muerte*, y en lo que se refiere al *ser* mismo y al *no ser*: ¿qué es cada una de estas cosas por sí misma y cuál es su relación, partiendo de la hipótesis de lo uno o de lo otro? Ejercitándote perfectamente en ello, llegarás a conocer la verdad esencial." [33]

Tan grande es el valor que Platón atribuye a la consideración dialéctica, en la que no hay que ver una consideración que verse sobre algo exterior, sino una consideración viva, cuyo contenido son, pura y exclusivamente, los pensamientos puros: y es, cabalmente, el movimiento de estos pensamientos el que hace que se truequen en lo contrario de sí mismos, revelando así que sólo en su unidad reside lo verdaderamente legítimo.

Acerca del sentido de la unidad de lo uno y lo múltiple, Platón pone en boca de Sócrates lo siguiente:

"Si alguien viene y me demuestra que yo soy uno y, al mismo tiempo, muchos, no me causará asombro alguno. En efecto, al señalar en mí lo múltiple, apuntando a mi lado derecho y al izquierdo, a la parte superior y a la parte inferior de mí, a la parte de adelante y a la de atrás, etc., demostrará lo que hay en mí de múltiple; y, al mismo tiempo, podrá poner de relieve en mí la unidad, puesto que yo soy uno de nosotros siete. Lo mismo ocurre con la piedra y la madera, etc. Lo que sí me causaría asombro sería que viniese alguien y, des-

[33] Platón, *Parménides*, pp. 135 *s.* (pp. 21-23).

pués de determinar, cada una por sí misma, ideas tales como las de igualdad y desigualdad, unidad y pluralidad, quietud y movimiento, y otras parecidas a éstas, demostrase cómo son idénticas en sí mismas y, a la par, distintas." [34]

Sin embargo, la dialéctica de Platón no puede considerarse como perfecta en todos y cada uno de los sentidos. Si bien se preocupa especialmente de poner de manifiesto que en toda determinación se contiene también la determinación contraria, no puede decirse que en todos sus movimientos dialécticos se mantenga rigurosamente este criterio; no pocas veces, vemos cómo en su dialéctica influyen también consideraciones de orden externo. Así, por ejemplo, dice Parménides: "¿Dejarán nunca las dos partes de lo uno que es, lo uno y lo que es de *ser*, lo uno, una parte de ello (τοῦ εἶναι μόριον) y lo que es, una parte de lo *uno* (τοῦ ἑνὸς μορίου)? Cada parte contiene, por tanto, a su vez, lo uno y lo que es, y toda parte, por pequeña que sea, está formada siempre por estas otras dos.". [35] En otras palabras: "*Lo uno es*; de donde se sigue que lo *uno* no significa lo mismo que el *es*, por lo cual lo uno y lo que es son cosas distintas. Por tanto, la proposición "lo uno es" entraña una diferencia; en ello va ya implícito lo múltiple, y así, decimos que lo múltiple se contiene ya en lo uno." Esta dialéctica, aun siendo exacta, no es el del todo pura, ya que arranca de una combinación de dos determinaciones.

El resultado total de esta investigación se resume del siguiente modo, en el *Parménides*: "Que lo uno, sea o no sea, es al mismo tiempo lo múltiple (τἆλλα), tanto en cuanto a sí mismo como en sus relaciones mutuas, que todo es y a un tiempo no es, aparece y no aparece." [36]

Este resultado puede parecer un tanto extraño. Con arreglo a nuestas representaciones corrientes, estamos muy lejos de tomar por ideas estas determinaciones totalmente abstractas, lo uno, el ser, el no ser, el manifestarse, la quietud, el movimiento, etc.; pero Platón sí considera como ideas estas representaciones totalmente generales, y el diálogo que estamos comentando contiene, propiamente, la teoría pura de las ideas de Platón. Muestra con respecto a lo uno que se da lo mismo cuando es que cuando no es, lo mismo cuando es igual a sí

[34] Platón, *Parménides*, p. 129 (pp. 9 *s.*).

[35] Platón, *Parménides*, p. 142 (pp. 35 *s.*); cfr. Aristóteles, *Ética a Nic.*, ed. Michelet, t. I, *praef.* pp. VII *ss.*

[36] Platón, *Parménides*, p. 166 (p. 84); cfr. Zeller, *Platonische Studien* ["Estudios platónicos"], p. 165.

mismo o cuando no es igual, lo mismo como movimiento que como quietud, como nacimiento que como muerte: que en todos estos casos es y, al mismo tiempo, no es; que la unidad, exactamente lo mismo que todas estas ideas puras, son lo mismo que no son, que lo uno es tanto lo uno como lo múltiple. Por tanto, la proposición "lo uno es" lleva también implícita la de "lo uno no es lo uno, sino lo múltiple"; y, a la inversa, cuando se dice "lo múltiple es", se dice también "lo múltiple no es lo múltiple, sino lo uno". Se revelan, así, dialécticamente; son, esencialmente, la identidad con lo otro, y en esto se halla lo verdadero. Un ejemplo de ello lo tenemos en el devenir: en el devenir se contienen en inseparable unidad el ser y el no ser; y, sin embargo, aparecen aquí, al mismo tiempo, como cosas distintas, pues el devenir sólo existe cuando lo uno se trueca en *lo otro*.

Tal vez no pueda satisfacernos, vista así, la conclusión a que se llega en el *Parménides*, ya que parece ser una conclusión puramente negativa, en la que no se proclama, como negación de la negación, la verdadera afirmación. Sin embargo, los neoplatónicos, principalmente Proclo, ven precisamente en este desarrollo del *Parménides* la verdadera teología, la verdadera revelación de todos los misterios del ser divino. No puede, en realidad, interpretarse de otro modo, aunque a primera vista no aparezca así y aunque algunos autores, como Tiedemann (*Platonis Argumenta*, p. 340), no ven en tales afirmaciones otra cosa que reflejos del misticismo neoplatónico. Pero es lo cierto que nosotros entendemos por Dios la esencia absoluta de todas las cosas, la cual es, precisamente, en su concepto simple, la unidad y el movimiento de estas entidades puras, de las ideas de lo uno y lo múltiple, etc. El ser divino es la Idea en general, tal y como es bien para la conciencia sensible, bien para el pensamiento. En cuanto que la idea divina es lo que de un modo absoluto se piensa a sí mismo, la dialéctica no es otra cosa que esta actividad del propio pensarse a sí mismo; los neoplatónicos sólo ven esta conexión desde un punto de vista metafísico, y por este camino llegan al conocimiento de la teología, que no es sino el desarrollo de los misterios del ser divino.

Pero aquí nos encontramos con el equívoco señalado ya más arriba (v. pp. 150 *s.*) y que es necesario esclarecer de un modo más preciso, a saber: el de que por Dios y por la esencia de las cosas quepa entender dos cosas distintas. En efecto, si se dice, de una parte, que la esencia de las cosas es la unidad

de las contradicciones, parece como si con ello sólo se determinara la esencia inmediata de estas cosas directamente objetivas y como si esta teoría de la esencia u ontología fuese, en rigor, algo distinto del conocimiento de Dios, de la teología. Estas entidades simples y su relación y su movimiento parecen expresar *solamente* momentos de lo objetivo, no el espíritu, ya que, así consideradas, les falta un momento —a saber, el de la reflexión en sí misma—, que es precisamente el que postulamos en el ser de la esencia divina. Pues el espíritu, la esencia verdaderamente absoluta, no es solamente lo simple y lo inmediato en general, sino lo que se refleja dentro de sí mismo, para lo que es, en su contraposición, la unidad de sí mismo y de lo contrario; y aquellos momentos y su movimiento no representan eso en cuanto tal, sino que aparecen como simples abstracciones.

De otro lado, pueden ser considerados también como conceptos puros, pertenecientes puramente a la reflexión en sí misma. Les falta, pues, el ser, que postulamos también para la reflexión en sí misma con respecto a la esencia divina; de este modo, su movimiento vale como un vacuo dar vueltas y más vueltas a vacías abstracciones pertenecientes *solamente* al mundo de la reflexión, pero despojadas de toda realidad. Para poder resolver esta contradicción, es necesario penetrar en la naturaleza del conocimiento y del saber, para tener en el concepto todo cuanto en ello se encierra. Llegaremos, así, a la conciencia de que precisamente el concepto no es, en verdad, ni solamente lo inmediato, aunque sea ya lo simple, ni solamente lo que se refleja dentro de sí mismo, la cosa de la conciencia, sino que es algo espiritualmente simple y, por tanto, esencial, algo que retorna a sí mismo como pensamiento y también en sí, es decir, como esencia objetiva y, por tanto, toda realidad.

Pues bien, Platón no determina con tal precisión esta conciencia acerca de la naturaleza del concepto, ni expresa tampoco, por tanto, el que esta esencia de las cosas es lo mismo que la esencia divina. Sin embargo, aunque no lo exprese de palabra, la cosa sí se halla contenida, evidentemente, en su pensamiento, por lo cual se trata más bien de una diferencia de expresión que de una diferencia en cuanto al modo de representarse y de concebir.

Así, pues, de una parte, en la especulación de Platón se contiene esta reflexión misma, lo espiritual, el concepto, pues la unidad de lo uno y lo múltiple, etc., es, cabalmente, esta

individualidad en la diferencia, este replegarse de sí mismo a lo contrario, este algo contrario a sí mismo que es ello mismo en sí: la esencia del universo es, esencialmente, este movimiento retornante de lo que retorna a sí mismo. Pero, de otra parte, nos encontramos con que, precisamente en Platón, este ser reflejado dentro de sí es —como Dios al modo de la representación— un algo separado de ello; y en su representación del devenir de la naturaleza, tal como aparece expuesta en el *Timeo*, se presentan como cosas distintas Dios y la esencia de las cosas.

b) En el *Sofista* investiga Platón los conceptos puros o las ideas de *movimiento* y *quietud*, de *identidad consigo mismo* y de *alteridad*, de *ser* y *no ser*. Demuestra aquí, en contra de Parménides, que el no ser *es* y también que lo simple, lo igual a sí mismo, participa de la alteridad, que la unidad participa de la pluralidad. Dice de los sofistas que se detienen en el no ser, y refuta también, en su integridad, su punto de vista de que el no ser, la sensación, es lo múltiple. Platón determina, pues, lo verdaderamente general de tal modo que es, por ejemplo, la unidad de lo uno y lo múltiple o la del ser y el no ser; pero, al mismo tiempo, evita o tiende, por lo menos, a evitar el equívoco que se da cuando hablamos de la unidad del ser y de la nada, etc. En efecto, al expresarnos así, nosotros solemos hacer hincapié, fundamentalmente, en la unidad, ya que entonces desaparece la diferencia, como si no hiciésemos más que abstraernos de ella. Pero Platón se esfuerza en mantener también en pie la diferencia.

El *Sofista* es un desarrollo ulterior del ser y el no ser, pertenecientes ambos a todas las cosas; en efecto, en cuanto que las cosas son diferentes y la una representa siempre algo distinto con respecto a la otra, en ello va implícito también la determinación de lo negativo. Ante todo, Platón expresa en el *Sofista* la conciencia precisa acerca de las ideas en cuanto generalidades abstractas y nos dice que no hay que detenerse en eso, ya que sería opuesto a la unidad de la idea consigo misma. Platón refuta, de este modo, de una parte lo sensible y, de otra parte, las ideas mismas.

La *primera* de estas concepciones es la que más tarde se llamará materialismo, a saber: que lo sustancial no es otra cosa que lo corporal y que sólo tiene realidad lo que puede tocarse con las manos, como los árboles y las piedras. "Pasemos ahora —dice Platón, en *segundo* lugar— a los otros, a los amigos de las ideas." La concepción de éstos consiste en creer que lo sus-

tancial es algo incorpóreo, intelectual, y dejan a un lado el campo del devenir, de los cambios, en el que queda adscrito lo sensible, mientras que lo general es algo para sí. Éstos conciben las ideas como algo inmóvil, como algo que no tiene como atributo la actividad ni la pasividad. Platón opone a esto que al verdadero ser (παντελῶς ὄντι) no se le puede negar el movimiento, la vida, el alma ni el pensamiento, y que la sagrada razón (ἅγιον νοῦν) no puede darse nunca ni en nada, si se trata de algo inmóvil.[37]

Platón tiene, pues, la conciencia expresa de haber ido, por este camino, más allá que Parménides, cuando éste dice:

Jamás descubrirás tú que algo sea el no ser.
*Aparta de ese camino el alma escrutadora.**

Platón dice, por consiguiente: lo que es participa de lo uno, tanto en el ser como en el no ser, pero lo que participa de ello es igualmente distinto del ser y del no ser como tal.[38]

Ahora bien, esta dialéctica va dirigida, principalmente, contra dos cosas: *primero*, contra la dialéctica general en sentido corriente, de la que también hemos hablado. Ejemplos de esta falsa dialéctica, sobre la que Platón vuelve con frecuencia, los ofrecen, principalmente, los sofistas. Sin embargo, no expone con suficiente claridad su diferencia con respecto al conocimiento dialéctico puro, en cuanto al concepto. Platón se muestra, por ejemplo, inconforme con que Protágoras y otros digan que ninguna determinación es firme en y para sí: que lo amargo no es nada objetivo, pues lo que para unos es amargo es para otros dulce; y que también lo grande y lo pequeño, lo más y lo menos, etc., es algo simplemente relativo, ya que lo grande es, en otras circunstancias, pequeño y lo pequeño grande. La unidad de los contrarios flota, en efecto, ante toda conciencia; pero el modo corriente de concebir según el cual lo racional no se revela a la conciencia se encarga de disociar constantemente los contrarios, como si sólo lo fueran de un determinado modo. Así como ponemos de manifiesto en toda cosa la unidad, así también la pluralidad, ya que cada cosa tiene muchas partes y cualidades.

Ya en el *Parménides* censuraba Platón, como veíamos (*supra*, p. 185) esta unidad de los contrarios, ya que según eso habría que decir que algo es uno en un sentido muy distinto de aquel en que es múltiple. Aquí, no unificamos, pues, estos

[37] Platón, *Sofista*, pp. 246-249 (pp. 190-196).
* Cfr. la traducción del Dr. García Bacca, *op. cit.*, p. 23 [E.].
[38] Platón, *Sofista*, p. 258 (p. 219).

pensamientos, sino que las representaciones y los discursos no hacen sino pasar de lo uno a lo otro y de esto a aquello; cuando este pasar de un lado a otro se hace de un modo consciente, se trata de una dialéctica vacía, que no unifica verdaderamente las contradicciones. Platón dice, acerca de esto:

"Cuando alguien disfruta pensando que ha encontrado algo difícil, al hacer ir y venir los pensamientos de una determinación a otra, no ha hecho, en realidad, nada que valga la pena, pues esto no es nada excelente ni nada difícil." Aquella dialéctica, que levanta una determinación poniendo de manifiesto un defecto que hay en ella y luego pasa a comprobar otra, es, por tanto, una dialéctica falsa. "Lo difícil y lo verdadero consiste en demostrar que lo que es lo otro es lo mismo y que lo mismo es lo otro: y, además, en el mismo sentido y en el mismo aspecto en que se pone de manifiesto una determinación se pone también de relieve la otra. En cambio, el demostrar que lo mismo es de un modo cualquiera otra cosa y que lo otro es *también* lo mismo, que lo grande es *también* lo pequeño [por ejemplo, en el caso de los dados de Protágoras] y lo semejante es *también* lo desemejante, y complacerse en aducir siempre, por medio de razones, lo contradictorio, no es ninguna verdadera comprensión (ἔλεγχος), sino, manifiestamente, la obra de un novato" en el mundo del pensamiento, "de uno que empieza o ponerse en contacto con la esencia. El empeñarse en separarlo y diferenciarlo todo es un procedimiento torpe, propio de la conciencia incipiente, no filosófica. El punto de partida perfecto de todo pensamiento consiste en dejar que todo se disuelva, pues el pensamiento consiste precisamente en la unificación de las ideas".[39]

De este modo, Platón se manifiesta resueltamente en contra de esa dialéctica que consiste en saber refutar algo con arreglo a un punto de vista, etc. Como vemos, Platón, por lo que se refiere al contenido, no expresa sino aquello que podemos llamar la indiferencia en la diferencia: la diferencia de lo absolutamente contrapuesto y su unidad. A este conocimiento especulativo opone el pensamiento corriente, tanto el positivo como el negativo: aquél, en que estos pensamientos no se reducen a unidad, deja en pie por separado, según él, lo uno y *también* lo otro; éste, en cambio, tiene conciencia de la unidad, pero es una unidad superficial y que tiende a dispersarse, en la que los dos momentos se separan en el distinto punto de vista.

[39] Platón, *Sofista*, p. 259 (pp. 220 s.).

Lo *segundo* contra lo que se manifiesta Platón es la dialéctica de los eléatas y su tesis, que es también, a su modo, la de los sofistas, a saber: sólo el ser es; el no ser no es, en absoluto. En los sofistas, tal como Platón lo expone, esto quiere decir: puesto que lo negativo no es, en absoluto, sino solamente lo que es, no existe nada falso; todo el ser, todo lo que es para nosotros, es, por tanto, necesariamente verdadero, y lo que no es no lo sabemos ni lo sentimos. Platón reprocha a los sofistas el que, con ello, suprimen la diferencia entre lo verdadero y lo falso.[40] Al llegar a esta fase de la conciencia dialéctica (y todo es, simplemente, una diferencia entre diversas fases), los sofistas pueden cumplir ya lo que prometen, a saber: que todo lo que el individuo convierte en fin o en interés suyo, con arreglo a su creencia, es algo afirmativo y exacto. No es posible decir, según eso: esto es falso, es vicioso, es un crimen, pues con ello se expresaría que la máxima del obrar es falsa. Y tampoco puede decirse: esta opinión es engañosa, pues, según el modo de concebir de los sofistas, la tesis implica que lo que yo siento o me represento, en cuanto que es lo mío, tiene un contenido afirmativo y es, por tanto, verdadero y exacto. La tesis en sí presenta un aspecto totalmente abstracto e inocente; pero nunca se nota lo que semejantes abstracciones son hasta que no se las ve bajo una forma concreta. A tono con esta inocente tesis, no existen vicios, ni existen crímenes, etc. La dialéctica platónica se distingue esencialmente de este otro tipo de dialéctica.

La concepción dialéctica de Platón, más exactamente, consiste en que la idea, lo general en y para sí, lo bueno, lo verdadero, lo bello, debe tomarse por sí mismo. El mito, al que ya hicimos referencia *(supra,* pp. 158 *s.)*, tiende a hacer ver que no debe considerarse una buena acción o una persona bella, es decir, el sujeto del que tales determinaciones son predicados, sino que lo que en tales representaciones o concepciones aparece como predicado debe enfocarse por sí mismo, siendo esto lo verdadero en y para sí. Esto se halla relacionado con el tipo de dialéctica que ha sido expuesto. Considerada una acción desde el punto de vista empírico, podemos decir que es justa; desde otro punto de vista, cabe también poner de relieve en ella determinaciones contrarias. Pero lo que hay que hacer es ver en ella lo bueno y lo verdadero por sí mismo, prescindiendo de tales individualidades y de

[40] Platón, *Sofista,* pp. 260 *s.* (pp. 222-224).

tales aspectos empíricamente concretos; y esto es lo único que *es*. El alma, precipitada al mundo de la materia después de haber disfrutado del espectáculo sublime de lo divino, se goza en los objetos bellos y justos; pero lo único verdadero es la virtud, la belleza, la justicia en y para sí.

Por consiguiente, es lo general para sí lo que la dialéctica platónica determina y precisa; de ello se dan diversas formas, pero estas mismas formas siguen siendo aún muy generales y abstractas. La forma suprema, en Platón, es la identidad del ser y el no ser: lo verdadero es lo que es, pero este ser no es sin la negación. Platón se halla, pues, interesado en poner de manifiesto que el no ser es una determinación esencial del ser y que lo simple, lo igual a sí mismo, participa de la alteridad.

Ahora bien, esta unidad del ser y el no ser se encuentra también en la representación de los sofistas; pero no todo consiste en esto. Platón sigue investigando para llegar al resultado de que el no ser, precisado más de cerca, es la naturaleza de lo otro: "Las ideas se mezclan y el ser y lo otro (ϑάτερον) se manifiestan a través de todo, mezclados siempre y revueltos; lo otro, puesto que participa (μετασχόν) del ser, se convierte, mediante este ser que lleva inherente, en *ser*, pero sin llegar a confundirse con lo que lleva implícito, ya que es, necesariamente, algo distinto: y, en cuanto lo otro del ser, es necesariamente el no ser. Pero, como el ser participa también de la alteridad, es también distinto de las otras ideas y no es una cualquiera de ellas; por donde no es una y diez mil veces, y así acontece también con lo demás, tanto en lo particular como en lo general: que *es* de múltiples modos y también de múltiples modos *no es*." [41] Platón expresa, así, que lo otro, en cuanto lo negativo, lo no idéntico en general, es al mismo tiempo, en uno y el mismo sentido, lo idéntico consigo mismo; no son éstos diversos aspectos que se hallen en contradicción los unos con los otros.

Tal es la determinación fundamental en la dialéctica de Platón. La concepción de que la idea de lo divino, de lo eterno, de lo bello es lo en y para sí constituye el comienzo de la exaltación de la conciencia al plano de lo espiritual y a la conciencia de que lo general es lo verdadero. Para la representación, puede bastar con entusiasmarse, con darse por contenta con la noción de lo bello, de lo bueno; pero el conocimiento pensante indaga hasta encontrar la determinación de este algo

[41] Platón, *Sofista*, pp. 258 *s.* (pp. 218-220).

eterno, divino. Y esta determinación sólo es, esencialmente, libre determinación, que no cierra el paso, simplemente, a lo general; una limitación (pues toda determinación es limitación) que, al mismo tiempo, deja en libertad para sí a lo general en su infinitud.

La libertad se halla solamente en el retorno a sí, lo distinto es lo inanimado; lo general activo, vivo, concreto es, por tanto, lo que, aun distinguiéndose en sí, permanece vivo en ello. Ahora bien, esta determinabilidad consiste en que lo uno sea en lo otro, en lo múltiple, en lo distinto, idéntico consigo mismo. Es esto lo que constituye lo único verdadero y lo único interesante para el conocimiento en lo que se llama filosofía platónica; y quien no sepa esto, ignora lo fundamental.

Mientras que en el ejemplo ya varias veces aducido (v. *supra*, pp. 185 y 191),[42] en el que Sócrates es al mismo tiempo uno y muchos, los dos pensamientos aparecen bifurcados, en el pensamiento especulativo sólo interesa unificar los pensamientos; y esta unificación de lo distinto, del ser y el no ser, de lo uno y lo múltiple, etc., que no consiste simplemente en pasar de lo uno a lo otro, es lo más íntimo y más verdaderamente grande de la filosofía platónica. Esta determinación es lo esotérico de la filosofía de Platón, lo contrario a lo exotérico; claro está que es ésta, en rigor, una distinción mala, pues parece como si Platón tuviese dos filosofías: una para el mundo, para las gentes, y otra, la interior, guardada para sus íntimos. Pero lo esotérico es lo especulativo, lo que, aun escrito e impreso, sin llegar a ser un misterio, es, sin embargo, algo recóndito para quienes no tienen interés en esforzarse en descubrirlo. A esta filosofía esotérica pertenecen los dos diálogos anteriormente examinados; y a ellos hay que añadir el tercero a que nos referíamos, o sea el *Filebo*.

c) En el *Filebo* investiga Platón la naturaleza del *placer*. El problema principal que aquí se plantea es el de la antítesis entre lo *infinito* y lo *finito*, o entre lo *ilimitado* (ἄπειρον) y lo *limitativo* (πέρας). Si tenemos esto en cuenta, no debemos pensar que por medio del conocimiento metafísico de la naturaleza de lo infinito, de lo indeterminado, se emita, al mismo tiempo, una definición sobre el placer; pero estos pensamientos puros son lo sustancial, por medio de lo cual se decide acerca de lo que es todavía concreto, por muy remoto que se halle. Cuando Platón habla del placer, enfrentándolo con la *sabiduría*, expone ante nosotros la antítesis entre lo finito y lo infinito.

42 Cfr. también Platón, *Filebo*, p. 14 (p. 138).

Es cierto que nosotros nos representamos como placer lo inmediato particular, lo relacionado con los sentidos; pero se trata de algo indeterminado, en el sentido de algo puramente elemental, como el fuego y el agua, no de algo que se determina a sí mismo. Sólo la idea es el determinarse a sí mismo, la identidad consigo mismo. A nuestra reflexión se le antoja que el límite es lo peor frente a lo infinito y esto, por el contrario, lo noble, lo supremo; y también algunos filósofos antiguos mantenían este criterio.

Platón sostiene lo contrario, a saber: que lo limitativo es lo verdadero, como aquello que se determina a sí mismo, mientras que lo ilimitado es todavía algo abstracto; es cierto que puede determinarse de múltiples modos, pero este algo determinado es, cuando lo está, solamente lo individual. Lo infinito es lo carente de forma; la forma libre como actividad es lo finito, que encuentra en lo infinito la materia para realizarse. De este modo, Platón determina el placer de los sentidos como lo ilimitado, que no se determina; sólo la razón es la determinación activa. Pero lo infinito consiste en buscar en sí el tránsito a lo finito: por tanto, lo perfectamente bueno no debe buscarse, según Platón, ni en el placer ni en la razón, sino que es una vida hecha de una mezcla de uno y otra. Pero la sabiduría es, en cuanto límite, la verdadera causa de la que nace lo excelente.[43] Es lo que pone la medida y traza la meta y, por tanto, lo que determina en y para sí el fin: la determinación inmanente con la que y en la que la libertad cobra, al mismo tiempo, existencia.

Platón sigue investigando este punto, el de que lo verdadero es la identidad de lo contrapuesto. Según él, lo infinito, en cuanto indeterminado, es susceptible de un más o de un menos, puede ser o no ser intensivo; tenemos así, por tanto, lo más frío y lo más caliente, lo más seco y lo más húmedo, lo más rápido y lo más lento, etc. Ahora bien, lo limitado es lo igual, lo doble y toda otra medida por medio de la cual lo contrapuesto deja de comportarse de un modo desigual y se convierte en algo uniforme y coincidente. Por medio de la unidad de aquellas contraposiciones, por ejemplo, de lo frío y lo caliente, de lo seco y lo húmedo, nace la salud; también la armonía de la música nace de la limitación de los tonos altos y los tonos profundos, de los movimientos rápidos y los lentos; en general, todo lo bello y lo perfecto nace de la combinación

[43] Platón, *Filebo*, pp. 11-23 (pp. 131-156); pp. 27 *s.* (pp. 166 *s.*).

de tales antagonismos. La salud, la felicidad, la belleza, etc., aparecen, pues, como un producto, siempre y cuando que se empleen para ello las contradicciones y, por tanto, como una mezcla de estos elementos antagónicos.

En vez de individualidad, los antiguos emplean frecuentemente los términos de *mezcla*, participación, etc.; para nosotros, éstas son, sin embargo, expresiones indeterminadas e imprecisas. Pero Platón dice: lo tercero, lo que así se produce, presupone algo que lo produce, la *causa*, la cual es más excelente que aquellos elementos cuya acción hace que nazca aquel producto. Platón maneja, pues, cuatro determinaciones: la primera es lo ilimitado, lo indeterminado; la segunda, lo limitado, la medida, la proporción, de que forma parte la sabiduría; la tercera, la mezcla de las dos anteriores, el producto; la cuarta, la causa. Ésta es, en sí misma, la unidad de lo distinto, la subjetividad, el poder sobre las contradicciones, lo que tiene la fuerza para soportar las contradicciones dentro de sí; sólo lo espiritual tiene esta fuerza para soportar dentro de sí la contradicción, la suprema antítesis: lo corporal débil perece tan pronto se ve abordado por otro factor más fuerte. Ahora bien, esta causa es la *razón divina*, que gobierna el universo; ella ha producido la belleza del mundo en el aire, el fuego, el agua y, en general, en cuanto tiene vida.[44] Por consiguiente, lo absoluto es lo que en una unidad es finito e infinito.

Cuando Platón habla, en estos términos, de lo bello y lo bueno, se trata de ideas concretas; o, mejor dicho, de una idea solamente. Pero, para llegar a estas ideas concretas, hay todavía un gran trecho que recorrer, si arrancamos de abstracciones tales como el ser, el no ser, la unidad, la pluralidad. Ahora bien, aunque Platón no desarrolle estos pensamientos abstractos, devanando la madeja más y más hasta llegar a la belleza, la verdad y la moralidad, ya en el conocimiento de aquellas determinaciones abstractas se contienen, por lo menos, el criterio y la fuente de lo concreto.

El *Filebo* nos ofrece, pues, esta transición a lo concreto, al exponerse aquí el principio de la sensación, el principio del placer. Los filósofos antiguos sabían perfectamente lo que para lo concreto representaban tales pensamientos abstractos. En el principio atomístico de la multiplicidad encontramos, así, la fuente para una construcción del Estado, pues la determinación de pensamiento última de estos principios del Estado

[44] Platón, *Filebo*, pp. 23-30 (pp. 156-172).

es, precisamente, lo lógico. Los antiguos no perseguían, con esta filosofía pura, la misma finalidad que nosotros, ni se planteaban nunca, como un problema, la meta de la consecuencia metafísica. Nosotros, en cambio, tenemos ante nosotros una estructuración concreta, y queremos ponerla en consonancia con esta materia. En Platón, la filosofía contiene la orientación que el individuo debe seguir para llegar a conocer esto o lo otro; pero Platón sitúa, en general, la dicha absoluta para sí, la vida beata misma, en la contemplación de aquellos objetos divinos, que debe perseguirse en la vida.[45] Esta vida contemplativa parece, así, carente de finalidad, en cuanto que todos los intereses desaparecen en ella. Pero el vivir libremente en el mundo del pensamiento era, para los antiguos, un fin en y para sí; y ellos reconocían que sólo en el pensamiento existe libertad.

2. La filosofía de la naturaleza

En Platón empezó la filosofía a esforzarse más y más por llegar a conocer lo más determinado; de este modo, la materia general del conocimiento empezó a disociarse cada vez más. En el *Timeo* se manifiesta pues la idea, expresada en su determinabilidad concreta, y la filosofía platónica de la naturaleza nos enseña, por tanto, a conocer más de cerca esta esencia del universo; sin embargo, no podemos detenernos aquí en lo especial, que, por lo demás, no ofrece tampoco gran interés. Sobre todo, allí donde Platón habla de fisiología, lo expuesto no corresponde en absoluto a nuestros conocimientos, aunque tengamos motivos para admirar la sagacidad de su mirada, a la que no siempre hacen justicia, por cierto, los autores modernos.

Mucho fué lo que Platón tomó de los pitagóricos, aunque no sea posible discernir hoy, exactamente, cuánto pertenece a sus predecesores y cuánto fué puesto por él de su propia cosecha. Ya hubimos de observar (*supra,* p. 146) que el *Timeo* es, en rigor, la refundición de una obra compuesta por un pitagórico. Es cierto que algunos intérpretes excesivamente agudos han dicho que este diálogo es sólo un extracto hecho por un pitagórico de una obra más extensa de Platón; pero la primera hipótesis es la más probable.

El *Timeo* ha sido considerado siempre como el más difícil y oscuro de los diálogos platónicos. Sus dificultades y oscuridades estriban, en parte, en la mescolanza externa, ya ob-

[45] Platón, *Filebo,* p. 33 (p. 178).

servada (*supra*, p. 152), del conocer comprensivo y el representarse, y en seguida veremos cómo se mezclan en el diálogo los números pitagóricos; pero, en parte, la explicación de ello debe buscarse, preferentemente, en la estructura filosófica de la cosa misma, de la que Platón no tenía aún conciencia. Esta otra dificultad es la ordenación del todo: en efecto, lo que en seguida llama nuestra atención es que Platón interrumpa varias veces el hilo de su exposición y, a veces, parezca volver atrás y empezar de nuevo por el principio.[46] Esto ha movido a ciertos críticos, por ejemplo al mismo Augusto Wolf * y a otros que no saben abordar el problema filosóficamente, a ver en el *Timeo* un conglomerado y una compilación de fragmentos o de varias obras distintas, compaginadas tan sólo desde un punto de vista externo, o donde aparecen incorporados a la obra platónica muchos elementos extraños. Wolf llega, incluso, a afirmar que este diálogo fué el resultado de una serie de conversaciones y que nació, sobre poco más o menos, como los poemas de Homero. Sin embargo, aunque la ilación de la obra no sea muy metódica (y el propio Platón da, de vez en cuando, disculpas al lector por estas complicaciones), hemos de ver, en su conjunto, cómo el desarrollo del tema sigue, aquí, un curso necesario y cuál es el profundo fundamento interior que impone, varias veces, el retorno al punto de partida.

Platón inicia del siguiente modo su exposición acerca de la esencia de la naturaleza o del devenir del universo: "*Dios* es lo *bueno*", que es también la tesis que figura a la cabeza de las ideas platónicas en aquellas doctrinas verbales de que ya hablamos (v. *supra*, pp. 143 *s.*); "ahora bien, lo bueno no encierra nunca *envidia* alguna, por eso quiso hacer el mundo lo más a su imagen y semejanza".[47]

Dios aparece aquí, todavía, sin determinar y es, simplemente, un nombre vacío para el pensamiento; en el *Timeo*, en cambio, allí donde Platón comienza de nuevo por el principio, tiene ya una representación más determinada de Dios. Eso de que Dios no conoce la envidia es, evidentemente, un pensamiento grande, bello, verdadero y candoroso. Al contrario

[46] Cfr. Platón, *Timeo*, p. 34 (p. 31), p. 48 (pp. 56 *s.*), p. 69 (p. 96).

* Federico Augusto Wolf (1759-1824), filólogo y crítico. Se dió a conocer con su edición (1782) del *Banquete* de Platón con introducción y notas en alemán. Fué uno de los primeros en sostener que la *Iliada* y la *Odisea* son obra de varios rapsodas [E.].

[47] Platón, *Timeo*, p. 29 (p. 25).

de lo que ocurría entre los antiguos, para quienes la única determinación de los dioses era la némesis, *Dike*, el destino, la envidia, por lo cual procuraban siempre rebajar y empequeñecer lo grande y no podían soportar lo digno y lo sublime. Los filósofos posteriores, más nobles que quienes los precedieron, pusieron esto en tela de juicio. En efecto, la simple representación de la némesis no entraña todavía ninguna determinación moral, ya que, en ella, el castigo no es sino una reducción de lo que rebasa la medida; pero esta medida no se representa todavía como la moral, por lo cual el castigo no es aún la imposición de lo moral frente a lo inmoral. El pensamiento platónico, en este punto, raya a mayor altura que la concepción de la mayoría de los pensadores modernos, quienes, al decir que Dios es un Dios abscóndito, un Dios no revelado, del cual, por tanto, no es posible saber nada, atribuyen también a la divinidad el atributo de la envidia. En efecto, ¿por qué no ha de revelársenos Dios, a poco en serio que tomemos su conocimiento? Una luz no pierde nada porque se encienda otra en ella; por eso, en Atenas estaba castigado el hecho de no permitirlo. Y si nos estuviese vedado el conocimiento de Dios, es decir, si sólo fuese asequible a nosotros el conocimiento de lo finito y no el de lo infinito, ello querría decir una de dos cosas: o que Dios era envidioso o que la palabra Dios carecía de sentido. Además, todas esas cháchares sólo quieren decir una cosa, a saber: dejemos a un lado lo superior, lo divino y entreguémonos a nuestros mezquinos intereses, a nuestras vulgares concepciones, etc. Pero esta humildad es un crimen y un pecado contra el Espíritu Santo.

Platón continúa, en el *Timeo*: "Ahora bien, Dios se encontró con lo visible (παραλαβών)" —expresión mística que brota de la necesidad de comenzar por algo inmediato, pero que en modo alguno es posible dejar valer así, tal como se presenta, pero— "no como algo quieto, sino como algo movido de un modo fortuito y extraordinario; y lo sacó del desorden para llevarlo al orden, por considerar éste mejor que aquél".

Parece, pues, a juzgar por esto, como si Platón admitiese el supuesto de que Dios era solamente el δημιοῦργος, es decir, el ordenador de la materia, y como si ésta hubiese existido desde toda una eternidad e independientemente de él, en forma de caos; pero esto es, si nos atenemos precisamente a lo que acabamos de decir, un supuesto falso. No se trata de dogmas filosóficos de Platón, que éste tomara en serio, sino de simples representaciones, razón por la cual tales expresiones no tienen

ningún contenido filosófico. Es tan sólo la introducción en el problema, para poder llegar a determinaciones tales como la materia. En el transcurso de la investigación, Platón llega a ulteriores determinaciones, y es en éstas y solamente en ellas donde ha de buscarse el concepto; a esta parte especulativa de Platón es a la que debemos atenernos, y no a aquella representación. Aun cuando diga que Dios considera el orden como algo mejor que el desorden, esto no pasa de ser una manera simplista de expresarse. Entre nosotros, se exigiría, ante todo, que se probase la existencia de Dios; y tampoco se estatuiría, sin más, el concepto de lo visible. Lo que en Platón se demuestra, de este modo más bien ingenuo, es la verdadera determinación de la idea, que no surge hasta más tarde.

Más adelante, leemos: "Dios, reflexionando que de lo visible lo *irracional* (ἀνόητον) no puede ser más bello que lo *racional* (νοῦς) y que sin alma nada puede participar de la razón, situó, después de haber llegado a esta conclusión, la razón en el alma y el alma en el cuerpo, uniéndolos de tal modo que el mundo se ha convertido en un *animal* racional y animado". Tenemos, pues, la realidad y la razón, y el alma como nexo de unión de estos dos extremos, sin el cual la razón no podría participar del cuerpo visible; de un modo semejante, veíamos cómo Platón, en el *Fedro* (*supra*, p. 168), concebía lo verdaderamente real. "Ahora bien, sólo existe *un* animal de esta clase, pues si existiesen dos o más, éstos no serían sino partes del uno y, por tanto, uno solamente." [48]

Después de sentar estas premisas, Platón pasa a estudiar, ante todo, la determinación de la idea de la naturaleza de lo corpóreo: "Como el universo había de ser *corpóreo*, visible y *tangible*, y sin *fuego* no es posible ver nada, ni sin algo *sólido*, sin *tierra*, no es posible tocar nada, Dios creó antes de nada el fuego y la tierra." Véase de qué modo tan simplista introduce Platón estos extremos de lo sólido y lo animado. "Pero dos cosas solas no pueden unirse sin una *tercera*, sino que tiene que existir *un nexo entre ellas* que las mantenga en cohesión" —es ésta una de las expresiones puras de Platón—; "ahora bien, el más bello de los nexos es aquel que se convierte en suprema unidad a sí mismo y, con él, a lo que mantiene unido". Es éste un juicio muy profundo, en el que va implícito el concepto; el nexo es lo subjetivo, lo individual, el poder que trasciende sobre lo otro y se identifica con ello.

[48] Platón, *Timeo*, pp. 30 s. (pp. 25-27).

"Esto pone por obra la *relación* (ἀναλογία) constante en lo bello: en efecto, si de tres números o medidas o fuerzas, la que ocupa el centro se comporta con respecto a la última como la primera con respecto a ella, y viceversa, como la última con respecto a la central, lo mismo se comportará ésta con respecto a la primera [a : b = b : c]. Al convertirse la del centro en la primera y en la última y la última y la primera, a su vez, ambas en centrales, tendremos que todas ellas son necesariamente la misma; ahora bien, si se convierten en la misma, todas ellas serán una." [49]

Esto es magnífico; así seguimos afirmándolo hoy en filosofía: es la diferencia que no es tal diferencia. Esta dirección de que Platón parte es una conclusión que conocemos de la lógica; se presenta bajo la forma de un silogismo corriente, pero en el que se contiene, por lo menos externamente, toda la racionalidad de la idea. Las diferencias son los extremos y el centro la identidad, que los reduce a unidad en el plano supremo; la conclusión es, por tanto, lo especulativo, que se mantiene unido a sí mismo en los extremos, en cuanto que todos los términos recorren todos los lugares. Es ilícito, por tanto, hablar mal de la conclusión y no reconocerla como la forma absoluta suprema; en cambio, hay razón para rechazar la conclusión intelectiva. En ésta no hay ningún centro de esa clase; cada una de las diferencias se impone aquí como distinta bajo una forma propia y sustantiva, dotada de una determinación peculiar con respecto a lo otro.

Esto está levantado en la filosofía platónica; y lo especulativo constituye, en ello, la forma peculiar y verdadera de la conclusión, en la que los extremos no permanecen independientes entre sí ni con respecto al centro. En la conclusión intelectiva, la unidad que se constituye es sólo esencialmente la unidad de contenidos distintos que así permanecen, pues aquí se une un sujeto, una determinación, por el centro, sólo con otra, o aun "un concepto con otro". En la conclusión racional, por el contrario, lo fundamental de su contenido especulativo es la identidad de los extremos, que se unen entre sí; lo que lleva implícito que el sujeto representado en el centro es un contenido cualquiera que no se une con otro, sino, a través de otro y en otro, consigo mismo. Es, dicho en otros términos, la naturaleza de Dios, el cual, cuando se le convierte en sujeto, consiste en que engendre a su Hijo, al universo: pero,

[49] Platón, *Timeo*, pp. 31 *s.* (pp. 27 *s.*).

en esta realidad, que aparece como lo otro, permanece al mismo tiempo idéntico a sí mismo, destruye lo otro y se une en ello consigo mismo; así, sólo así, Dios es el Espíritu.

Cuando se coloca lo inmediato por encima de lo mediato y se dice que la acción de Dios es inmediata, se hace una afirmación bien fundada; pero lo concreto consiste en que Dios es una conclusión que, mediante la distinción con respecto a sí, se mantiene unida a sí misma y que, mediante el levantamiento de la mediación, es la inmediatividad que se restaura. De este modo, se contiene en la filosofía platónica lo supremo: trátase, en verdad, solamente de pensamientos puros, pero en estos pensamientos se contiene todo, pues lo único que en todas las formas concretas interesa son las determinaciones de los pensamientos. Es así como los Padres de la Iglesia descubren en Platón la idea de la Trinidad, que se esfuerzan en captar por medio del pensamiento y en probarla; en realidad, la verdad responde, en Platón, a la misma determinación que la Trinidad. Pero, desde Platón, estas formas permanecieron baldías por espacio de dos mil años, pues no se incorporaron a la religión cristiana como pensamientos; más aún, se las vió como nociones recibidas sin razón alguna, hasta que en estos últimos tiempos se ha comenzado a comprender que en estas determinaciones se encierra un concepto y que de este modo es posible llegar a conocer la naturaleza y el espíritu.

Platón continúa: "Como lo sólido necesita de dos centros, puesto que no tiene solamente anchura, sino también profundidad, Dios sitúa entre el fuego y la tierra el *aire* y el *agua*; y los sitúa, además, con arreglo a una proporción, de tal modo que el fuego se comporta con respecto al aire como el aire con respecto al agua, y el aire con respecto al agua como el agua con respecto a la tierra."[50] Obtenemos, así, en rigor, cuatro figuraciones del espacio, ya que el punto se ve unido al cuerpo sólido por medio de la línea y la superficie. Este centro roto con que aquí nos encontramos es también un pensamiento importante de cierta profundidad lógica; y el número cuatro, que aquí aparece, es un número fundamental en la naturaleza. En efecto, el centro debe distinguirse de suyo como lo diferente que se vuelve hacia ambos extremos. En la conclusión en que Dios aparece como lo uno, el Hijo como lo segundo (como el mediador) y el Espíritu como lo tercero, el centro es, evidentemente, simple. Pero la causa por virtud de la cual lo que en

[50] Platón; *Timeo*, p. 32 (p. 28).

la conclusión racional es solamente trinidad se convierte en la naturaleza en el número cuatro, es una causa de orden natural, en cuanto que lo que es directamente uno en el pensamiento se desdobla en la naturaleza. Ahora bien, para que en la naturaleza exista el antagonismo como tal antagonismo, es necesario que sea algo doble; y así obtenemos, contando, el número cuatro. Y lo mismo ocurre en la representación de Dios, ya que, al aplicarla al universo, tenemos como centro la naturaleza y como el camino de retorno a la naturaleza el espíritu existente; y el ser que retorna es el espíritu absoluto. Este proceso vivo, este diferenciarse e identificarse de lo distinto, es el Dios vivo.

Más adelante, dice Platón: "Mediante esta unidad se crea el mundo visible y tangible. Por el hecho de que Dios le infunde íntegra e indivisamente estos elementos, hace un mundo *perfecto*, que no envejece ni enferma. En efecto, la vejez y la enfermedad sólo se producen cuando tales elementos actúan excesivamente sobre un cuerpo desde el exterior. No es esto, sin embargo, lo que ocurre aquí, pues el mundo encierra aquellos elementos, en su integridad, dentro de sí mismo, sin que pueda recibir nada del exterior. La *forma* del mundo es la forma *esférica* [como, por *lo demás, en Parménides y en* los pitagóricos], por ser ésta la forma más perfecta, la que encierra dentro de sí todas las demás; es, además, completamente *lisa*, pues no tiene nada hacia afuera, ni necesita de miembros." La finitud consiste en que exista una diferencia con respecto a otra cosa, una exterioridad con respecto a cualquier objeto. Además, en la idea se disuelve y desaparece también la determinación, la limitación, la distinción, la alteridad, y, al mismo tiempo que se disuelve y desaparece, se contiene y se mantiene en unidad; se trata, pues, de una diferencia que no hace nacer ninguna finitud, sino por medio de la cual se levanta, al mismo tiempo, ésta. La finitud se contiene, así, en lo infinito mismo; y esto es un pensamiento muy importante. "Dios ha dado al mundo el *movimiento* más adecuado de los siete, el que mejor cuadra al entendimiento y a la conciencia: el *movimiento circular*; los otros seis los ha disociado de éste, liberando al universo de su modo de ser desordenado" [51] —del movimiento hacia adelante y hacia atrás. Todo lo cual se dice solamente en términos generales.

Más adelante, se dice: "Y como Dios quiso hacer del mundo un Dios, le infundió un *alma* y colocó ésta en el centro, la

[51] Platón, *Timeo*, pp. 32-34 (pp. 28-31).

difundió a lo largo de todo él e hizo que el alma lo abarcase todo también por fuera; y, de este modo, creó esta esencia que se basta a sí misma, que no necesita de ninguna otra cosa, que se conoce a sí misma y es amiga de sí misma. De este modo, Dios, mediante todo esto, creó el mundo como un Dios *bienaventurado*." Podemos afirmar: aquí, donde el mundo, por medio del alma universal, es una totalidad, es donde por vez primera aparece el conocimiento de la idea; este Dios así engendrado, como el centro y la identidad, es el verdadero ser en y para sí. Aquel primer Dios que era solamente lo bueno, era, en cambio, un simple supuesto y, por tanto, no era ni algo determinado ni algo que se determinaba a sí mismo. "Aunque hayamos hablado del alma en último lugar —dice Platón— ello no quiere decir que sea lo último, sino que es simplemente una manera que nosotros tenemos de expresarnos; lejos de eso, el alma es el elemento predominante, el elemento real, lo que manda, y lo corpóreo lo que obedece." [52]

He ahí el candor de Platón, que atribuye esta inversión al modo de hablar; lo que aquí aparece como algo contingente y fortuito es también, en realidad, algo necesario, a saber: el comenzar por lo inmediato, para pasar luego de ello a lo concreto. También nosotros tenemos que seguir este camino, pero con la conciencia de que cuando, en filosofía, partimos de determinaciones tales como el ser o Dios, el espacio, el tiempo, etc., también inmediatamente hablamos de ello y de que este contenido mismo es, por su naturaleza, ante todo, un contenido inmediato, pero, al mismo tiempo y por ello, un contenido indeterminado de suyo. Dios, por ejemplo, de lo que se arranca como de algo inmediato, sólo se prueba a la postre y se prueba, además, como lo verdaderamente primero. Podríamos, pues, como ya hemos observado (v. *supra*, p. 198), poner de manifiesto en estas representaciones la confusión en que Platón incurre; pero no es eso lo que interesa aquí, sino simplemente hacer ver qué es lo que él reputa como lo verdadero.

Platón investiga y nos muestra de cerca la *naturaleza de la idea* en uno de los más famosos y profundos pasajes, en el que reconoce en la esencia del alma, propiamente, la misma idea que había manifestado como la esencia de lo corpóreo. En este pasaje a que nos referimos dice, en efecto: "El alma está hecha del siguiente modo. A base de la esencia *indivisa* y siempre igual a sí misma y de la esencia *dividida* que hay en los cuer-

[52] Platón, *Timeo*, p. 34 (pp. 31 *s.*).

pos, formó Dios una tercera clase de esencia, que es la unión de ambas en el centro y que tiene la naturaleza de lo que permanece *idéntico* a sí mismo y, al mismo tiempo, la naturaleza de *lo otro*. [Platón llama también a lo dividido lo otro como tal o en sí mismo, no con respecto a algo.] De este modo, Dios hizo del alma el centro igual de lo indiviso y lo dividido." Resurgen aquí las determinaciones abstractas de lo uno, que es la identidad, y de lo múltiple o lo no idéntico, que es la contraposición. Cuando *nosotros* decimos: "Dios, lo absoluto, es la identidad de lo idéntico y de lo no idéntico", hay quien pone el grito en el cielo clamando ¡barbarie!, ¡escolasticismo! Gentes que hablan en este tono tan despectivo son capaces de poner por las nubes a Platón; y, sin embargo, éste determina del mismo modo lo verdadero. "Y, tomando estas tres esencias como distintas, Dios lo ha unido todo en una sola idea, para lo cual encaja violentamente en lo igual a sí mismo la naturaleza de lo otro, que es difícilmente *mezclable*." [53] Claro está que esta violencia es, sencillamente, la del concepto, que establece como ideal lo múltiple, lo divergente; y es ésta, precisamente, la violencia que se ejerce sobre el entendimiento, cuando se le propone algo parecido.

Ahora bien, Platón describe cómo lo igual a sí mismo en cuanto ello mismo un momento, y además lo otro o la materia, y lo tercero, la unión que no parece soluble, ni puede retornar a la primera unidad —tres elementos que separó en un principio— son degradados, ahora, en la simple reflexión y el retorno a aquel comienzo, a otros tantos momentos: "Dios, mezclando lo idéntico y lo otro con la esencia (οὐσία) [el tercer momento] y haciendo de los tres uno, divide de nuevo este todo en partes, en tantas como juzga conveniente." [54]

Y como esta sustancia del alma es la misma de que está hecho el mundo visible, tenemos que este todo único es la sustancia ahora sistematizada, la verdadera materia, la materia absoluta, dividida de suyo, como una unidad permanente e inseparable de lo uno y de lo múltiple; y no hay que preguntar por ninguna otra esencia. Ahora bien, el modo de clasificación de esta subjetividad contiene los famosos *números platónicos*, cuyos orígenes han de buscarse, sin duda alguna, en los pitagóricos, en torno a los cuales han desplegado grandes esfuerzos los pensadores antiguos y los modernos e incluso el propio Keplero, en su *Harmonia mundi,* pero sin que nadie llegase

[53] Platón, *Timeo,* p. 35 (p. 32).
[54] *Ibidem.*

a comprenderlos exactamente. Pues comprenderlos habría significado dos cosas. Habría significado, de una parte, conocer su significación especulativa, su concepto. Sin embargo, como ya hemos dicho al tratar de los pitagóricos (v. t. I, pp. 193 *ss.*) estas diferencias de número sólo expresan un concepto indeterminado de la diferencia, y además solamente en los primeros números, cuando las relaciones se complican, no están ya nunca en condiciones de registrarlas con toda precisión. De otra parte, siendo como son números sólo expresan, como tales diferencias de magnitud, las diferencias en cuanto a lo sensible.

El sistema de la magnitud aparente —y el sistema celeste es aquel en que la magnitud aparece más pura y más libre, subyugada por las cualidades— debía corresponder necesariamente a esos números. Sin embargo, estas esferas vivas de los números son, a su vez, sistemas de muchos momentos, tanto en cuanto a la magnitud de la distancia como en lo tocante a la magnitud de la velocidad o a la de la masa. Ni uno solo de estos momentos puede, representado como una serie de números simples, ser comparado al sistema de las esferas celestes, pues la serie correspondiente a este sistema sólo puede contener como miembros suyos el sistema de todos estos momentos. Ahora bien, si los números platónicos fuesen también los elementos de cada uno de tales sistemas, este elemento no sería lo que habría que investigar, sino que es la relación entre los momentos que se distinguen en el movimiento lo que hay que distinguir como un todo, lo que es lo verdaderamente interesante y racional. Procuraremos resumir lo fundamental del problema. El estudio más a fondo que acerca de él poseemos es el de Böckh, *Über die Bildung der Weltseele im Timäos des Platon,* que figura en el tomo tercero de las investigaciones de Daub y Creuzer (pp. 66 ss).

La *serie fundamental* es muy simple: "Primeramente, Dios tomó del todo una parte; en seguida, la segunda, el doble de la primera; la tercera vale otro tanto y la mitad más que la segunda o el triple de la primera; la que viene después el doble de la segunda; la quinta el triple de la tercera; la sexta ocho veces más que la primera; la séptima es veintiséis veces mayor que la primera." Tenemos, por tanto, la siguiente serie: 1; 2; 3; $4 = 2^2$; $9 = 3^2$; $8 = 2^3$; $27 = 3^3$. "Después de esto, Dios llenó los dobles y triples intervalos [las proporciones 1:2 y 1:3], desglosando para ello, nuevamente, partes del todo. Colocó estas partes en los intervalos, de tal modo que en cada uno de ellos hubiese dos medios, cada uno de los cuales es tantas veces

mayor o más pequeño que cada uno de los extremos y el otro, en cuanto al número, tantas veces mayor o más pequeño que estos extremos"; lo primero es una proporción geométrica constante, lo segundo una proporción aritmética. El primer medio nace de los cuadrados y es, por tanto, en la 1:2 la proporción $1:\sqrt{2}:2$; el otro es, en la misma proporción, el número 1 ½. De aquí nacen, a su vez, nuevas proporciones, las cuales se empalman nuevamente con aquellas primeras, de un modo más difícil, que se indica, pero de tal modo que siempre se elimine algo y que la última razón numérica sea ésta: 256:243 ó $2^8:3^5$.

Sin embargo, con estas proporciones numéricas no se va muy lejos, pues no ofrecen nada para el pensamiento especulativo. Con estos números secos y escuetos no es posible expresar las proporciones y las leyes de la naturaleza; éstas son una relación empírica que no constituye la determinación fundamental en las medidas de la naturaleza. Platón dice, en seguida:

"Dios divide toda esta serie, en cuanto a su longitud, en dos partes, colocándolas en forma de cruz, como una X, una sobre otra, haciendo que sus extremos formen un círculo y rodeándolas de un movimiento uniforme: formando un círculo interior y otro exterior; el exterior como el desplazamiento de lo igual a sí mismo y el interior como el de la alteridad o el de lo desigual a sí, aquél como el dominante e indiviso. El círculo interior lo divide, a su vez, con arreglo a aquellas proporciones, en siete círculos, de ellos tres dotados de la misma velocidad y cuatro de velocidad desigual entre sí y con respecto a los tres primeros. Tal es, en efecto, el sistema del alma, dentro del cual se forma todo lo corpóreo; el alma es el centro, lo penetra todo y lo envuelve también desde el exterior, moviéndose en sí misma: tiene, así, dentro de sí misma el fundamento divino de una vida incesante y racional." [55]

Todo esto no deja de ser bastante confuso, y lo único que interesa deducir de ello es la tesis general de que, al revelársele a Platón el alma ya con motivo de la idea del universo corpóreo, viendo en aquélla algo simple que lo envuelve todo, concibe la esencia de lo corpóreo y del alma como la unidad en la diferencia. Esta esencia duplicada, cifrada de suyo en y para sí en la diferencia, se sistematiza dentro de lo uno en muchos momentos, que son, sin embargo, movimientos; de tal modo que esta realidad y aquella esencia son, ambas, este todo en

[55] Platón, *Timeo*, pp. 35 *s.* (pp. 32-34).

la contraposición de alma y corporeidad, y esto forma, a su vez, una unidad. El espíritu lo penetra todo, y lo corpóreo se contrapone a él, del mismo modo que él mismo es esta extensión.

Tal es la determinación general del alma que mora en el universo y lo gobierna; y, en cuanto que lo sustancial, albergado en la materia, presenta una semejanza con ella, se afirma su identidad misma. Cuando se dice que en ella se contienen los mismos momentos que constituyen su realidad, se afirma solamente esto: que Dios, como sustancia absoluta, no presenta otra apariencia que la de sí mismo. Por eso Platón describe *la relación del alma con respecto a la esencia objetiva* de tal modo que, cuando afecta a uno de los momentos de ésta, bien a la sustancia divisible o a la sustancia indivisa y se manifiesta reflejándose en ella, distingue ambas cosas, lo mismo y lo desigual, el cómo, el dónde y el cuándo lo particular se comporta entre sí y con respecto a lo general.

"Ahora bien, cuando el círculo de lo sensible, discurriendo debidamente, se da a conocer a toda el alma [es decir, cuando los *distintos* círculos de la marcha del universo se revelan coincidentes con el ser en sí del espíritu], surgen las opiniones verdaderas y las convicciones certeras. Pero, cuando el alma se vuelve a lo racional y se da a conocer el círculo de lo idéntico a sí mismo, el pensamiento se desarrolla y perfecciona hasta convertirse en ciencia." [56] Ahora bien, esto es la esencia del universo, como la del Dios que goza de la eterna beatitud; empieza perfeccionándose, aquí, la idea del todo y, con arreglo a ella, surge luego el universo. Hasta ahora, sólo se había manifestado ya como sensible la esencia de lo sensible, no el universo, pues aunque Platón ya hubiese hablado antes del fuego, etc. (v. *supra*, p. 200), lo único que ofrecía, allí, era la esencia de lo sensible, razón por la cual habría hecho mejor en prescindir de aquellas expresiones. Tal es la razón de por qué parece como si Platón se pusiese, aquí, a examinar de nuevo lo ya tratado anteriormente (v. *supra*, p. 198). Lo que ocurre, en realidad, es que hay que comenzar por lo abstracto para llegar a lo verdadero, a lo concreto, que no aparece hasta más tarde (v. *supra*, p. 204): al descubrir esto, presenta, a su vez, la apariencia y la forma de un comienzo, sobre todo por el modo suelto con que Platón procede.

Ahora bien, Platón continúa por el camino de su investi-

[56] Platón, *Timeo*, p. 37 (p. 35).

gación, llamando también a este universo divino el *modelo* que reside únicamente en el pensamiento (νοητόν) y siempre en la identidad consigo mismo; pero este todo se contrapone de tal modo, que existe un segundo elemento, *copia* de aquel primero, el universo, y que tiene un origen y es visible. Este segundo factor es el sistema del movimiento celeste; el primero lo vivo eterno. No es posible, dice Platón, equiparar plenamente lo dotado de nacimiento y devenir a aquello primero, a la idea eterna. Pero existe una imagen de lo eterno dotada de movimiento y que permanece en unidad: esta imagen eterna, que se mueve con arreglo al número, es lo que llamamos *tiempo*.[57] Platón dice, refiriéndose a ella; solemos llamar al fué y al será partes del tiempo y trasladamos a la esencia absoluta del tiempo estas diferencias de los cambios que se mueven en él. Pero el verdadero tiempo es eterno o el presente. Pues la sustancia no es ni anterior ni posterior; y el tiempo, como imagen directa de lo eterno, no tiene tampoco como partes el futuro ni el pasado. El tiempo es algo ideal, como el espacio, y no algo sensible, sino el modo inmediato en que el espíritu se manifiesta de una manera objetiva, sensible y no sensible, al mismo tiempo. Los momentos reales del principio del movimiento en y para sí en el tiempo son aquellos en que se manifiestan los cambios: "Del designio y la voluntad de Dios de crear el tiempo nacieron el *sol*, la *luna* y las cinco estrellas a que se da el nombre de *planetas*; son estos astros los que sirven para determinar y conservar las relaciones numéricas." [58] En ellos se realizan, en efecto, los números del tiempo. Por donde el movimiento celeste, como el verdadero tiempo, es la imagen de lo eterno que permanece en unidad, es decir, una imagen en la que lo eterno retiene la determinabilidad de lo igual a sí mismo. Pues todo es en el tiempo, es decir, precisamente en la unidad negativa que no deja que nada radique libremente dentro de sí, dejando, por tanto, que se mueva y sea movido de una manera contingente.

Pero este algo eterno se contiene también en la determinabilidad de la *otra* esencia, en la idea del principio que varía y yerra y cuyo algo general es la *materia*. El mundo eterno tiene su imagen en el mundo que pertenece al tiempo; pero, frente a éste, existe un segundo universo, al que es inherente, como algo esencial, la mutabilidad. Lo idéntico a sí mismo y lo otro eran las contraposiciones más abstractas que teníamos. El mun-

[57] Platón, *Timeo*, p. 48 (p. 57); pp. 37 *s.* (pp. 36 *s.*).
[58] *Ibidem.*

do eterno, como situado en el tiempo, tiene, por tanto, dos formas: la forma de lo igual a sí mismo y la forma de lo otro con respecto a sí, de lo que yerra. Los tres momentos, tal y como aparecen en esta última esfera, son: el primero, la esencia simple, que es engendrada, lo nacido o la materia determinada; el segundo, el *lugar* en que aquélla nace; el tercero y último, aquello que sirve de modelo o prototipo a lo engendrado. Platón los enumera así: "la esencia (ὄν), el lugar y la creación". Llegamos, pues, a la conclusión de que el *espacio* ocupa el centro entre la procreación individual y lo general. Ahora bien, si contraponemos este principio al del tiempo, por su negatividad, tenemos que el centro es este principio de lo otro, como principio general —"un centro recepticio, como un ama"—; una esencia que lo mantiene todo, que todo lo deja actuar y conservarse por sí mismo. Este principio es lo informe, pero asequible a todas las formas, la esencia general de todo lo que se manifiesta de un modo distinto; cuando hablamos de esto, nos referimos a la materia pasiva y mala: lo relativamente sustancial, la existencia en general, pero como existencia externa y solamente como un ser para sí abstracto.

De esto distinguimos, en nuestra reflexión, la forma, que sólo puede existir, según Platón, por medio del ama. Dentro de este principio entra lo que llamamos la manifestación, pues la materia no es sino esta existencia de la creación individual, que lleva implícito el desdoblamiento. Ahora bien, lo que aquí se manifiesta no se manifiesta precisamente como una existencia terrena individual, sino que debe concebirse, a su vez, como algo general en su determinabilidad. Y como la materia, en cuanto lo general, es la esencia de todo lo particular, Platón nos recuerda, en primer lugar, que no debe hablarse de estas cosas sensibles, del fuego, del agua, de la tierra, del aire, etc. (que, por tanto, vuelven a presentarse aquí), pues de este modo se las predica como una determinabilidad fija, que permanece como tal, y lo que permanece no es sino su generalidad o ella en cuanto algo general, es solamente lo fogoso, lo terreno, etc.[59]

Asimismo expone Platón la esencialidad determinada de estas cosas sensibles o su simple determinabilidad. En este mundo de los cambios, la forma es la *figura espacial*, pues así como en el mundo que es copia inmediata de lo eterno el tiempo es el principio absoluto, así también aquí el principio ideal absoluto es la materia pura como tal, es decir, precisamente la existencia del espacio. El espacio es la esencia ideal de este mundo que

[59] Platón, *Timeo*, pp. 47-53 (pp. 55-66).

se manifiesta, el centro en que se unen la positividad y la negatividad; y sus determinabilidades son las figuras. Entre las dimensiones del espacio, es la *superficie* la que debe tomarse como verdadera esencia, ya que representa el centro para sí entre la línea y el punto en el espacio y es, en su primera limitación real, el número tres; así, también el *triángulo* es la primera de las figuras, mientras que el círculo no lleva en sí el límite como tal. Se trata, pues, para Platón, de poner en práctica sus figuraciones, la base de las cuales son los triángulos. Y así, nos dice, a la manera pitagórica, que la unión y la combinación de estos triángulos, como su idea perteneciente al centro, es la que constituye los elementos sensibles con arreglo a las proporciones originales de los números. Pero esto no es más que la base; pasamos por alto, aquí, cómo determina las figuras de los elementos y las combinaciones de los triángulos.[60]

Partiendo de aquí, pasa Platón a desarrollar su física y su fisiología, materias en las que tampoco habremos de seguirle. Es como un intento primero y pueril de comprender los fenómenos sensibles en su multiplicidad; pero se trata todavía de un intento superficial y confuso, de una exposición y enumeración de los fenómenos sensibles, por ejemplo, de las partes y los miembros del cuerpo, mezclados con pensamientos, exposición que se aproxima a nuestras explicaciones formales y en la que, en realidad, desaparece el concepto. Hemos de atenernos a la sublimidad de la idea, que es lo que hay de excelente en ello, pues en lo que se refiere a la realización de la misma, Platón no ha hecho más que sentir y expresar su necesidad.

Con frecuencia, es también cognoscible el pensamiento especulativo, pero en la mayoría de los casos la especulación recae sobre los modos totalmente externos, por ejemplo, sobre el modo de la finalidad, etc. La manera platónica de tratar la física difiere de la nuestra, pues mientras que en Platón es también defectuoso el conocimiento empírico, en la física actual se echa de menos, por el contrario, la idea. Aunque no parezca ajustarse mucho a nuestra concepción de la física, que ya no se basa en el concepto de la vida y se fije, de un modo pueril, en analogías puramente externas, Platón nos ofrece, de vez en cuando, sin embargo, en cuanto a ciertos detalles, puntos de vista muy sagaces incluso para hoy, si nuestros físicos tuvieran todavía en cuenta la consideración de la naturaleza basada en lo vivo; y también debemos considerar digna de estudio su proyección de lo fisiológico sobre lo físico.

60 Platón, *Timeo*, pp. 53-56 (pp. 66-72).

Algunos momentos encierran algo general, como ocurre, por ejemplo, con el de los *colores;* partiendo de ellos, se remonta luego a consideraciones más generales. Al referirse a este tema, Platón dice, acerca de la dificultad de distinguir y conocer lo individual, que en el estudio de la naturaleza hay que "distinguir *dos causas:* la *necesaria* y la *divina.* En todo hay que esforzarse en buscar lo divino, por mor de la eterna bienaventuranza [esta preocupación es un fin en y para sí y en ella va implícita la dicha], en la medida en que nuestra naturaleza puede recibirlo: las causas necesarias sólo lo son con vistas a aquellas cosas, ya que no podríamos conocerlas sin ayuda de estas causas necesarias" —como condición que son del conocimiento.

La consideración enfocada hacia la necesidad es la consideración exterior de los objetos, de su conexión, de sus relaciones, etc. "El autor de lo divino es el mismo Dios"; lo divino pertenece a aquel primer mundo eterno, pero no como un más allá, sino como algo presente. "La creación e institución de las cosas mortales fué conferida por Dios a sus auxiliares (γεννήμασι)." Es éste un modo fácil de pasar de lo divino a lo finito, a lo terrenal. "Éstos, imitando lo divino y por haber recibido en sí mismos el principio inmortal de un alma, crearon un cuerpo mortal y situaron en él otra *idea mortal del alma.* Esta idea mortal contiene las *pasiones* dominadoras y necesarias: el *placer,* el gran incentivo del mal; los *dolores,* los obstáculos para el bien; la *temeridad* (θάρρος) y el *miedo,* que son malos consejeros; la *cólera,* la *esperanza,* etc. Estas sensaciones pertenecen todas al alma mortal. Y, para no mancillar lo divino cuando no es enteramente indispensable, los dioses inferiores se encargaron de separar estas partes mortales de la morada de lo divino y de instalarlas en otro lugar del cuerpo, y así crearon un istmo, que es a la par un límite, entre la *cabeza* y el *pecho,* o sea el *cuello.*" En efecto, las sensaciones, las pasiones, etc., moran en el pecho, en el corazón (*nosotros* situamos en el corazón lo que el hombre tiene de inmortal); lo espiritual, en la cabeza. Pero, para hacer que aquello fuese todo lo perfecto posible, "inflamaron [por ejemplo] el corazón de cólera, le añadieron a manera de ayuda los *pulmones,* blandos y exangües y llenos de agujeros como una esponja, para que, acumulando el aire y la humedad, enfriasen el corazón y le permitieran, de este modo, entibiar sus ardores".[61]

[61] Platón, *Timeo,* pp. 67-70 (pp. 93-99).

Es especialmente curioso lo que Platón dice, en seguida, acerca del *hígado*: "Como la parte irracional del alma, donde tiene su asiento el apetito de comer y beber, no escucha a la razón, Dios creó la naturaleza del hígado, para que la razón, viendo la fuerza descendente de los pensamientos reflejada en él como en un espejo que recibe las imágenes y produce espectros, se asustase y que luego, apaciguada de nuevo esta parte del alma, participase en sueños de aquellas imágenes. Pues los que nos han hecho, teniendo presente el eterno precepto del Padre de hacer el linaje humano tan bueno como fuese posible, han organizado la parte mala de nosotros de tal manera que participe también, en cierto modo, de la verdad, y le han dado, para ello, el don de la predicción."

Platón asigna, como se ve, el don de la predicción a la parte irracional, corporal, del hombre. Suele creerse que Platón atribuye a la razón la revelación, etc., pero esto es falso; es, nos dice, una razón, pero en lo irracional. "De que Dios dió la predicción precisamente a lo irracional del hombre tenemos una prueba suficiente en el hecho de que ningún hombre de razón poderosa ha acreditado nunca el don de una predicción divina y verdadera, sino solamente cuando la fuerza de la razón se halla encadenada en el sueño o cuando el hombre se halla fuera de sí por una enfermedad o por un arrebato de entusiasmo". Por consiguiente, Platón explica las visiones proféticas como lo más bajo con respecto al saber consciente. "Ahora bien, es el hombre sereno quien tiene que interpretar y esclarecer esas visiones, pues quien se halla aún en estado de locura no puede enjuiciarlas. Bien se ha dicho, pues, ya desde antiguo: sólo el hombre sereno y prudente puede hacer y conocer lo suyo y a sí mismo." [62] Se ha querido hacer de Platón el santo patrono de los estados de entusiasmo y arrobamiento; pero ello es, como vemos, completamente falso.

Tales son los aspectos fundamentales de la filosofía platónica de la naturaleza.

3. La filosofía del espíritu

Ya en parte y de un modo general hemos puesto de relieve, en lo tocante al lado teórico, la esencia especulativa del espíritu, aún sin su realización, así como las importantísimas diferencias en lo que se refiere a las diversas clases del conocer

[62] Platón, *Timeo*, pp. 70-72 (pp. 99-102).

(v. *supra*, pp. 159 *ss.*). Pero, en parte, no encontramos todavía en Platón una conciencia desarrollada acerca del organismo del espíritu teórico: aunque Platón distinga ya entre la sensación, el recuerdo, etc., y la razón, no determina con precisión estos distintos momentos del espíritu, ni los expone tampoco en sus conexiones, tal y como se comportan los unos con respecto a los otros de un modo necesario.

Por consiguiente, lo que aún puede interesarnos, en lo que al aspecto del espíritu se refiere, es la idea platónica relativa a la naturaleza moral del hombre; y este aspecto real, *práctico* de la conciencia figura entre lo más brillante de Platón, que, por tanto, habrá de ser destacado aquí. Ahora bien, la forma que esto presenta no es la de una preocupación platónica en torno a un principio ético supremo, como ahora se le llama y que no pasa de ser algo vacío, aunque se crea que con él se tiene todo. No se trata tampoco de una especie de derecho natural, trivial abstracción en torno a una esencia práctica real, el derecho, sino que aquella naturaleza moral es la que Platón expone y desarrolla en los libros de *La República.* A nosotros, la naturaleza moral del hombre se nos antoja algo distinto y distante de la del Estado; a Platón, en cambio, la realidad del espíritu —del espíritu, en cuanto opuesto a la naturaleza— se le representaba en su suprema verdad, a saber: como la organización de un Estado que es, como tal, por esencia, un Estado moral; y reconocía y proclamaba que la naturaleza moral (la libre voluntad en su carácter racional) sólo podía llegar a imponer sus derechos y cobrar realidad dentro de un verdadero pueblo.

Téngase en cuenta que Platón, en los libros de *La República,* comienza la investigación de su problema poniendo de manifiesto lo que es la *justicia* (δικαιοσύνη). Tras una serie de preparativos verbales y de diversas consideraciones negativas en torno a una serie de definiciones, Platón dice, por fin, con su manera tan simple de expresar las cosas: por lo que a esta investigación se refiere, ocurre algo así como si a alguien se le propusiera el problema de descifrar una escritura en caracteres pequeños y alejados y se hiciese la observación de que estos mismos caracteres podrían encontrarse en un lugar más próximo y en proporciones más grandes: no cabe duda de que aquél optaría por ir a leer la inscripción estampada en caracteres mayores, ya que esto le permitiría leer luego con mayor facilidad la otra. Pues bien —nos dice Platón—, del mismo modo hay que proceder en lo tocante a la justicia. La justicia no se da

solamente en el individuo, sino también en el Estado, el cual es, desde luego, más grande que el individuo; por eso, en los Estados está expresada en caracteres mayores y es más fácil de reconocer. (Esto difiere de las afirmaciones estoicas acerca del sabio.) Por lo tanto, prefiere examinarla tal como existe en el Estado.[63]

De este modo, por vía de analogía, Platón desplaza el problema relativo a la justicia al problema referente al Estado; transición harto candorosa, aunque llena de gracia, que podría, a primera vista, parecer arbitraria. Pero el gran sentido de los antiguos los guiaba por el camino de la verdad, y lo que Platón presenta simplemente como una mayor facilidad es, en realidad, la naturaleza misma de la cosa. No es, pues, la comodidad la que le lleva por esta senda, sino la conciencia de que la realización de la justicia sólo es posible siempre y cuando que el hombre sea miembro del Estado, pues sólo en el seno del Estado puede encontrarse la justicia en su realidad y en su verdad. El derecho, como el espíritu, no en cuanto se limita a conocer, sino en cuanto quiere cobrar realidad, es la existencia de la libertad, la realidad del que es consciente de sí mismo, el ser espiritual dentro y cabe sí, que es activo, del mismo modo que en la propiedad, por ejemplo, coloco mi libertad en esta causa exterior.

Ahora bien, la esencia del Estado es, a su vez, la realidad objetiva del derecho: la realidad en que reside el espíritu todo, y no solamente el saberme a mí mismo, como este individuo. Pues las leyes por las que se gobierna la voluntad racional y libre son las leyes de la libertad; pero estas leyes rigen, precisamente, como leyes del Estado, ya que el concepto de éste consiste, cabalmente, en que exista la voluntad racional. En el Estado rigen, por tanto, las leyes, rigen sus usos y costumbres; pero como se mezcla también en esto, directamente, el factor voluntad, no se trata simplemente de usos y costumbres, sino que tiene que alzarse también, frente a la libre voluntad de los individuos, un poder, que es el que se manifiesta en los gobiernos y en los tribunales de justicia. He aquí por qué Platón, guiado por el instinto de la razón, se atiene, para reconocer los rasgos de la justicia, al modo como ésta se presenta dentro del Estado.

Nosotros solemos representarnos lo justo en sí bajo la forma de un derecho natural, o sea bajo la forma del derecho en

[63] Platón, *La República*, II, pp. 368 *s.* (p. 78).

un estado de naturaleza; pero semejante estado de naturaleza sería, directamente, un absurdo moral. Quienes no alcanzan lo general tienden a reputar lo en sí como algo natural, del mismo modo que llaman ideas innatas a los momentos necesarios del espíritu. Pero lo natural es, más bien, lo que el espíritu está llamado a levantar, y el derecho del estado de naturaleza sólo puede manifestarse como la absoluta carencia de derecho del espíritu. Contra el Estado, como el espíritu real, el espíritu, en su concepto simple y aún no realizado, es el en sí abstracto; claro está que este concepto debe preceder necesariamente a la construcción de su realidad, y esto es lo que suele concebirse, casi siempre, cuando se habla de un estado de naturaleza. Estamos acostumbrados a partir de la ficción de un estado natural, el cual no es, en realidad, un estado del espíritu, de la voluntad racional, sino de los animales entre sí. Por eso Hobbes observaba, con razón, que el verdadero estado de naturaleza es la guerra de todos contra todos.

Éste en sí del espíritu es, al mismo tiempo, el hombre individual, pues en la representación lo general se separa siempre de lo individual, como si el individuo fuese en y para sí, tal y como es, y como si no fuese lo general lo que hace de él lo que en verdad es; es decir, como si no fuese ésta su esencia, sino que lo más importante de todo fuese lo que el individuo tiene de particular, de específico. La ficción del estado de naturaleza comienza por lo individual de la persona, por su libre voluntad, y por su relación con otras personas con arreglo a esta voluntad libre. Por eso se ha dicho que es derecho por naturaleza lo que es derecho en el individuo y para él, viéndose en la sociedad y en el Estado simplemente medios al servicio de la persona individual, en la que se ve el fin fundamental. Platón, por el contrario, toma como base lo sustancial, lo general, y además de tal modo que el individuo, como tal, tiene como fin precisamente este algo general y el sujeto quiere, obra, vive y disfruta para el Estado, de tal modo que es su segunda naturaleza, su hábito y su costumbre. Esta sustancia moral, que constituye el espíritu, la vida y la esencia de la individualidad y que es su base, se sistematiza para formar un todo orgánico vivo, al diferenciarse esencialmente en sus miembros, cuya actividad consiste precisamente en producir aquel todo.

Cierto es que Platón no llegó a tener clara conciencia de esta relación existente entre el concepto y su realidad; no encontramos, por tanto, en él ninguna construcción filosófica que

revele ante todo la idea en y para sí y luego, en ella misma, la necesidad de su realización y esta realización misma. Por eso se ha formulado acerca de *La República* de Platón el juicio de que su autor traza en ella el llamado *ideal* de una constitución política, que queda luego como un sobrenombre proverbial, en el sentido de que esta concepción no pasa de ser una quimera, que puede, sin duda, pensarse y que sería también, tal como Platón la describe, excelente y verdadera, e incluso realizable, pero sólo a condición de que los hombres fuesen excelentes, como tal vez puedan serlo en la luna, pero no como son los de la tierra, con respecto a los cuales es irrealizable. Y, como no hay más remedio que tomar a los hombres tal y como son, nos encontramos con que su maldad hace imposible el que este ideal pueda ser llevado a la práctica, razón por la cual es ocioso, se dice, proclamar un ideal semejante.

En *primer* lugar, hay que observar, a este propósito, que en el mundo cristiano es corriente y usual un ideal de hombre perfecto, que no se encuentra, ni mucho menos, en la masa de ningún pueblo. Aunque este tipo de hombre se dé en los monjes o en los cuáqueros o en otras gentes piadosas por el estilo, un puñado de hombres de éstos jamás sumará un pueblo, del mismo modo que los piojos o las plantas parasitarias no pueden existir por sí solos, sino solamente adheridos a un cuerpo orgánico. Si tales gentes constituyeran un pueblo, se acabarían esa mansedumbre de cordero, esa vanidad que no sabe ocuparse más que de la propia persona y del cuidado de ella, teniendo siempre delante la imagen y la conciencia de su propia bondad. En efecto, la vida en el seno de lo general y para lo general no requiere aquella mansedumbre cobarde y borreguil, sino una suavidad igualmente enérgica: no requiere ocuparse de sí mismo y de sus pecados, sino preocuparse de lo general y de lo que conviene hacer en servicio de ello.

Claro está que quien tenga presente aquel ideal falso, equivocado, encontrará siempre al hombre lleno de faltas y de máculas y no tendrá por realizado aquel ideal. Pues hace de una nimiedad o una bagatela, de la que ningún hombre razonable haría caso, una cosa importante, y tiende a creer que esas faltas y esas máculas existen, aunque se pasen por alto. Sin embargo, no es su magnanimidad, sino su propia corrupción la que hace que se fijen en lo que llaman máculas y faltas. El hombre que las tiene queda inmediatamente absuelto de ellas, por sí mismo, en cuanto que no les da importancia alguna. Sólo se convierten en vicios si son esenciales para él, y la

perdición consiste precisamente en esto, en considerarlas esenciales.

Aquel ideal no debe, pues, salirnos al paso, aunque sea bajo una forma muy sutil, aun cuando no sea bajo la forma del monje o del cuáquero, sino, por ejemplo, como este principio de la abstinencia de los sentidos y de la privación de la energía de la acción, que tiene necesariamente que echar por tierra muchas cosas a las que, normalmente, se atribuye importancia. Mantener todas las condiciones es algo contradictorio; en las que por lo demás rigen hay siempre un lado por el que se ven infringidas. Y también lo que ya antes hemos dicho acerca de las relaciones entre la filosofía y el Estado (v. *supra*, pp. 153 *ss.*) revela que el ideal platónico no debe interpretarse en este sentido.

En efecto, cuando un ideal encierra de suyo verdad por medio del concepto, no puede ser una *quimera*, precisamente por ser verdadero, pues la verdad no es nunca una quimera. Por eso, semejante ideal no puede ser considerado tampoco como algo ocioso y carente de fuerza, sino más bien como lo real. Claro está que es perfectamente lícito abrigar y formular deseos, pero resulta algo intolerable y hasta impío limitarse a abrigar piadosos deseos, cuando se trata de lo grande y lo verdadero de suyo, lo mismo que cuando no se puede nada por ser todo sagrado e inviolable y no se quiere ser nada determinado y concreto, alegando que todo lo determinado y concreto tiene sus faltas. El verdadero ideal no *aspira* a realizarse, sino que *es* real, y además lo único real; si una idea fuese demasiado buena para existir, esto sólo revelaría una falta del ideal mismo, para el que la realidad es demasiado buena.

Por consiguiente, *La República* de Platón sería una quimera, no porque la humanidad no fuese demasiado buena para ella, sino porque esta bondad de los hombres sería excesivamente mala para ese ideal. Pues lo que es real es racional, pero hay que saber lo que es efectivamente real; en la vida corriente todo es real, pero hay que distinguir entre el mundo que aparece y la realidad. Lo real tiene también una existencia externa; ésta nos ofrece lo arbitrario y lo contingente, del mismo modo que en la naturaleza coinciden el árbol, la casa, la planta. La superficie de lo moral, la conducta de los hombres, deja mucho que desear, mucho en ella podría ser mejor; los hombres serán siempre viciosos y corrompidos, pero eso no es la idea. Cuando se conoce la realidad de la sustancia, hay que ver a través de la superficie, en la que se debaten en tropel las pa-

siones. Lo temporal, lo perecedero, existe, indudablemente, y no cabe duda de que puede ser fuente de grandes problemas y dificultades; pero, a pesar de ello, no se trata de una verdadera realidad, como no lo son tampoco la particularidad del sujeto, sus deseos y sus inclinaciones.

Por lo que a esta observación se refiere, debe tenerse presente la diferencia que más arriba (pp. 208 *s.*, 212) señalábamos, al tratar de la filosofía platónica de la naturaleza: el mundo eterno, como el Dios bienaventurado en sí, es la realidad, no en el más allá, no en la otra vida, sino en el mundo presente considerado en su verdad, y no del modo que se ofrece a los sentidos de quienes lo ven, lo escuchan, etc. Si consideramos así el contenido de la idea platónica, veremos que Platón expone, en realidad, la moralidad de los griegos en su modo sustancial, pues es la vida del Estado griego y no otra lo que forma el verdadero contenido de *La República* de Platón. Platón no es hombre que se pierda en teorías y principios abstractos; su espíritu verdadero sabe reconocer y exponer lo verdadero. Y eso no podía ser sino lo verdadero del mundo en que él vivía, este espíritu uno que era tan vivo en él como en Grecia. Nadie puede saltar por encima de su tiempo; el espíritu de su tiempo es también su espíritu; pero de lo que se trata es de reconocerlo con arreglo a su contenido.

De *otra* parte, una *constitución* perfecta debe considerarse siempre en relación con un pueblo dado, sin perder de vista que una constitución, por perfecta que sea, no puede ser conveniente para todo pueblo. Por lo tanto, cuando se dice que una constitución verdadera no es adecuada para los hombres, tal y como son, debe tenerse presente que la constitución de un pueblo, cuanto más excelente sea, hace también más excelente al pueblo de que se trate; pero también a la inversa, ya que las costumbres de un pueblo son su constitución viva y la constitución, en cuanto algo abstracto, no es nada para sí, sino que debe referirse a esas costumbres y esforzarse en plasmar el espíritu vivo del pueblo de que se trata. Por eso, no es posible decir que una verdadera constitución sea apta para todo pueblo, sino que se da, por el contrario, el caso de que no sirva para los hombres tal y como son, por ejemplo lo mismo para los iroqueses que para los rusos, los franceses, etc. El pueblo se halla siempre enclavado en la historia. Y así como el individuo es educado dentro del Estado, es decir, así como es elevado en cuanto individualidad al plano de la generalidad, camino por el cual el niño se hace hombre, así también es educado todo

pueblo: su estado de infancia o de barbarie se trueca, de este modo, en un estado racional.

Los hombres no permanecen tal y como son, sino que cambian, se hacen de otro modo: y lo mismo acontece con sus constituciones; se trata de saber cuál es la verdadera constitución que se debe dar a un pueblo, como se trata, en otro orden de cosas, de saber cuál es la verdadera ciencia de la matemática u otra cualquiera, y no de si los niños o los muchachos deben poseer ahora esta ciencia, ya que antes de nada es necesario educarlos para que sean capaces de asimilársela.

Así, pues, el pueblo histórico hace surgir siempre la verdadera constitución, la que cuadra a sus necesidades. Con el transcurso del tiempo todo pueblo tiene que someter su constitución vigente a los cambios necesarios para ponerla cada vez más a tono con la verdadera. Su espíritu se descalza por sí mismo sus zapatos de niño; y la constitución es la conciencia de lo que ese espíritu es en sí, la forma de la verdad, del saber acerca de sí mismo. Cuando el en sí, que la constitución le presenta como verdadero, ya no es verdad, cuando son distintos su conciencia o el concepto y su realidad, el espíritu del pueblo se convierte en una esencia desgarrada y dividida. Pueden, entonces, ocurrir dos cosas: o que el pueblo rompa, con una explosión interior y más poderosa, este derecho que se empeña en seguir rigiendo o que vaya modificando, tranquila y lentamente, el derecho, la ley vigente, cuando dejan de corresponder a la verdadera costumbre, cuando el espíritu se sale ya de sus marcos. O bien que no tenga la inteligencia y la fuerza necesarios para ello, sino que siga ateniéndose a la ley inferior, o que otro pueblo haya alcanzado una constitución superior, haciéndose con ello un pueblo mejor, en cuyo caso aquél dejará de ser un pueblo y tendrá, necesariamente, que sucumbir ante éste.

Es, pues, esencial saber qué es la verdadera constitución, ya que lo que se halla en pugna con ella no tiene consistencia alguna, verdad alguna, y se levanta. Goza, sí, de una existencia temporal, pero no puede mantenerse: ha regido, pero no puede conservarse en vigor indefinidamente; tiene que ser abolido, derogado, cuando ese momento llegue, por ir ello implícito en la idea misma de la constitución. Y a esta conciencia sólo puede llegarse por el camino de la filosofía. Las transformaciones del Estado se operan sin revoluciones violentas, cuando la conciencia es general; las instituciones desaparecen, se pierden, no se sabe cómo: cada cual se resigna a la suerte de ver

cómo se pierden sus derechos. Y el gobierno debe saber cuándo ha llegado ese momento; si, ignorando lo que es la verdad, se aferra a las instituciones temporales, si toma bajo su protección lo que rige de un modo no esencial frente a lo esencial (y lo que esto es va implícito en la idea), llegará un momento en que caerá bajo los embates incontenibles del espíritu, y la desintegración del gobierno hace que se desintegre el propio pueblo: surge un nuevo gobierno, o bien se imponen el gobierno anterior y lo no esencial.

El *pensamiento central* que sirve de base a *La República* de Platón es, precisamente, el que debe ser considerado como el principio de la moralidad griega, a saber: que lo moral tiene las proporciones de lo sustancial y debe, por tanto, retenerse como algo divino. Claro está que esto es la determinación fundamental. La determinación que se enfrenta a esta actitud sustancial de los individuos ante la costumbre es la libre voluntad subjetiva de los individuos, la ética, es decir, el que los individuos no obren movidos del respeto y el temor a las instituciones del Estado, de la patria, sino por su propia convicción, adoptando una decisión, después de haber meditado éticamente, y obrando en consecuencia.

Este principio de la libertad subjetiva surge con posterioridad; es el principio de la época moderna desarrollada, que aparece también en el mundo griego, pero ya como principio de corrupción de la vida del estado helénico. De corrupción, decimos, pues el espíritu griego, su organización política y sus leyes no se basaban ni podían basarse sobre el cálculo de que dentro de ellas se mantuviese en pie este principio. Y, no habiendo homogeneidad entre una cosa y otra, necesariamente tenían que salir derrotados los usos y las costumbres griegos.

Pues bien, Platón supo captar y concebir el verdadero espíritu de su mundo y desarrollarlo con arreglo al preciso criterio de hacer imposible este nuevo principio en su *República*. Platón abraza, pues, un punto de vista sustancial, en cuanto toma como base lo sustancial de su tiempo; sin embargo, ese punto de vista sólo es relativamente sustancial, ya que es solamente un punto de vista griego y el principio posterior es conscientemente postergado.

Tal es lo que hay de general en el ideal platónico del Estado; y debemos considerarlo desde este punto de vista. Las investigaciones acerca de si semejante Estado es posible y el mejor de los Estados que se basan en los más nuevos puntos de vista, sólo conducen a torcidas interpretaciones. En los Es-

tados modernos rige la libertad de conciencia, con arreglo a la cual cada individuo puede exigir entregarse a los intereses que hace suyos; pero este postulado se halla descartado de antemano por la idea platónica.

a) Indicaremos ahora, más en detalle, los momentos fundamentales de esta concepción, en la medida en que tienen un interés filosófico. Si bien Platón expone lo que el Estado es en su verdad, también el Estado platónico tiene un límite, que señalaremos: el de que el individuo no se enfrenta —en el derecho formal— a esta generalidad, como en la constitución muerta de los estados jurídicos. El contenido es solamente el todo: es, ciertamente, la naturaleza del individuo, pero reflejándose en lo general, no plasmada ni como algo vigente en y para sí, de tal modo que la esencia práctica es la misma en el Estado y en el individuo.

Por consiguiente, en cuanto toma como punto de partida la justicia, la cual implica que sólo el hombre justo exista como miembro moral del Estado, Platón, para poner de manifiesto cómo está formada esta realidad del espíritu sustancial, toma como base de su estudio, más de cerca: primero, el organismo de la comunidad moral, es decir, analiza las diferencias que se contienen en el concepto de la sustancia moral. El despliegue de estos momentos hace que la comunidad cobre vida y existencia; pero estos momentos no son independientes, sino que se contienen solamente en la unidad.

Platón considera estos momentos del organismo moral bajo tres formas: primero, tal como existen en el Estado, en forma de estamentos; segundo, como virtudes o momentos de lo moral; tercero, como momentos del sujeto individual, de la efectividad empírica de la voluntad. Platón no predica moral; limítase a poner de relieve cómo lo moral arraigado en las costumbres vive y se mueve dentro de sí mismo; pone de manifiesto, por tanto, sus funciones, sus entrañas. Las funciones distintas de estas entrañas, que forman esta unidad viva de suyo y dotada de movimiento, son precisamente las que se traducen en una sistematización interior, como en el organismo, y no en una unidad plasmada y muerta, como en los metales.

α) Sin *estamentos*, sin esta división en grandes masas, el Estado carece de organismo; estas grandes diferencias son la diferencia de lo sustancial. La antítesis que primero se manifiesta en el Estado es la de lo *general*, como negocio del Estado y vida en el seno de él, y lo *individual*, como vida y trabajo para el individuo; ambos negocios aparecen repartidos de modo que

un estamento se dedica a uno y otro a otro. Platón especifica tres sistemas de la realidad de lo moral: las funciones αα) de la *legislación*, encargada de deliberar, actuar y proveer en favor de lo general, de los intereses de la colectividad como tal; ββ) de la *defensa* de la comunidad contra sus enemigos exteriores; γγ) la que consiste en velar por el individuo, por sus *necesidades:* agricultura, ganadería, fabricación de vestidos, de casas, de herramientas, etc.

Y esto es, en general, muy exacto, si bien se presenta más bien como una necesidad de orden exterior, ya que tales necesidades se dan sin que se desarrollen a base de la idea del espíritu mismo. Además, estas distintas funciones se distribuyen entre diversos sistemas, en cuanto que son asignadas a una masa de individuos especialmente destinados a ellas, y esto se traduce en los distintos estamentos del Estado, pues Platón es también contrario al punto de vista superficial de que uno y el mismo deba serlo todo a un tiempo. Enumera, por tanto, tres estamentos: αα) el de los *gobernantes*, los sabios, los instruídos; ββ) el de los *guerreros;* γγ) el de los que se dedican a satisfacer las necesidades, o sean los *agricultores* y los *artesanos*.

Al primer estamento da también Platón el nombre de los *guardianes* (φύλακας); son los estadistas, de formación esencialmente filosófica, los depositarios y poseedores de la verdadera ciencia; los guerreros aparecen a su lado como ejercicio (ἐπικούρους τε καὶ βοηθούς), pero de tal modo que no se separen el estamento civil y el militar, sino que ambos aparezcan unidos,[64] siendo los guardianes los más antiguos.[65] Aunque Platón no deduzca esta división de los estamentos, forma de este modo, desde luego, la constitución del Estado platónico; y todo Estado es, necesariamente, un sistema de estos sistemas dentro de sí mismo. En seguida, Platón pasa a exponer una serie de normas de detalle, algunas de ellas bastante mezquinas y de las que habría sido mejor que hubiese prescindido: así, por ejemplo, establece incluso títulos especiales para el primer estamento, habla de cómo deben comportarse las amas, etc.[66]

64 Recogiendo estas sugestiones de Platón, el propio Hegel, en un ensayo anterior de filosofía del derecho (*Werke*, t. I, pp. 380 *s.*), reunió estos dos estamentos en uno, que más tarde (*Werke*, t. VIII, p. 267) llamó el estamento general. Hegel distingue el "otro" estamento (así lo llama en el primero de los dos lugares citados) platónico, en los dos pasajes, como el segundo (industria urbana) y el tercero (agricultura) [M.].

65 Platón, *La República*, II, pp. 369-376 (pp. 79-93); III, p. 414 (pp. 158 *s.*).

66 Platón, *La República*, V, p. 463 (p. 241); p. 460 (p. 236).

β) En seguida, señala Platón los momentos que en estos estamentos se realizan, como cualidades morales que se dan en los individuos y constituyen la esencia de éstos: el concepto moral simple distribuído en sus determinabilidades generales. Pues, como resultado de esta distinción de los estamentos, indica que a través de semejante organismo se dan vivas en la comunidad todas las *virtudes*. Son cuatro las virtudes que Platón distingue,[67] a las que se ha dado el nombre de virtudes cardinales.

αα) La *primera* de ellas es la *sabiduría* (σοφία) y la ciencia: un estado así gobernado será un Estado sabio y bien aconsejado, y no precisamente por razón de los múltiples conocimientos que ello supone y que guardan relación con las muchas ocupaciones concretas desarrolladas en este Estado, patrimonio de la masa, tales como el arte de la forja, la agricultura, etc., (ciencias artesanas y ciencias camenales, como nosotros diríamos), sino en gracia a la verdadera ciencia, que cobra realidad en el estamento de los regentes y gobernantes, llamados a decidir acerca de lo general, tanto en lo tocante al propio Estado como en lo que se refiere a sus relaciones con otros. Esta ciencia sólo es, en rigor, patrimonio de una reducidísima minoría.[68]

ββ) La *segunda* virtud es la *valentía* (ἀνδρία), que es, según la define Platón, la firmeza en la afirmación de las opiniones justas y conformes a la ley, sin dejarse llevar de ninguna clase de temores y sin que el fuerte ánimo vacile por las sugestiones de los apetitos o los placeres. Esta virtud es la que corresponde al estamento de los guerreros.[69]

γγ) La *tercera* virtud es la *templanza* (σωφροσύνη), que consiste en saber dominar los apetitos y las pasiones, mediante un poder que se extiende a través de todo como una armonía y por virtud del cual tanto los hombres débiles como los fuertes, lo mismo desde el punto de vista del entendimiento que del de la fuerza, la cantidad o la riqueza o en el aspecto que sea, cooperan todos a lo mismo y coinciden los unos con los otros. Por eso, esta virtud no se limita, como la sabiduría y la valentía, a determinadas partes del Estado, sino que es común a gobernantes y gobernados y se distribuye de un modo armónico, siendo la virtud propia de todos los estamentos.[70] Pero, aun siendo esta virtud de la templanza la armonía que hace

[67] Platón, *La República*, IV, pp. 427 *s.* (pp. 179-181).
[68] Platón, *La República*, IV, pp. 428 *s.* (pp. 181 *s.*).
[69] Platón, *La República*, IV, pp. 429 *s.* (pp. 182-185).
[70] Platón, *La República*, IV, pp. 430-432 (pp. 185-188).

que todo tienda a un fin, es, además, en rigor, la virtud propia del tercer estamento, del que tiene por cometido satisfacer las necesidades materiales y realizar el trabajo necesario para ello, si bien a primera vista no parece ser la virtud propia de este estamento. Sin embargo, esta virtud consiste precisamente en que ningún momento, ninguna determinabilidad, ningún detalle quede aislado: en lo moral, más concretamente, en que ninguna necesidad se convierta en esencia y, de ese modo, en vicio. Pues bien, el trabajo es precisamente este momento de la actividad limitada a lo individual, pero que se retrotrae a lo general y tiende a ello. Por tanto, aunque también esta virtud sea general, tiene su campo especial de acción en el tercer estamento, en el cual sólo debe reinar, de momento, la armonía, aun cuando no se manifieste en él la armonía absoluta que los demás estamentos llevan de suyo.

δδ) La *cuarta* y última virtud es la *justicia,* en torno a la cual gira todo desde un principio. En el Estado, esta virtud consiste (como honradez) en que cada uno se preocupe solamente de una cosa, que se refiere al Estado, para lo que le haga especialmente apto su naturaleza, de tal modo que cada cual se dedique, no a muchas cosas, sino a las que a él le competen: jóvenes y viejos, muchachos y mujeres, libres y esclavos, artesanos, autoridades y gobernados. Acerca de esto, hay que observar en primer término que Platón coloca aquí la justicia al lado de los otros momentos, por lo cual aparece esta determinación como una de las cuatro fundamentales. Pero de tal modo que es ella, la justicia, la que infunde a las otras tres, a la templanza, a la valentía y a la sabiduría la fuerza necesaria para que existan y puedan mantenerse. Por eso dice también Platón que la justicia existe ya por sí misma allí donde se encuentran las otras tres virtudes.[71] Expresando esto de un modo más preciso, podríamos decir que el concepto de la justicia es la base o la idea del todo, que se divide orgánicamente dentro de sí de tal manera que cada parte sólo exista como un momento en el todo y éste exista a través de ella, por donde aquellos estamentos o aquellas cualidades no son otra cosa que momentos de aquel todo. Sólo la justicia es el elemento general que todo lo penetra e informa; y, con ello, al mismo tiempo, el ser para sí de cada parte que el Estado deja que actúe por sí misma.

De donde se deduce, en segundo lugar, que Platón no en-

[71] Platón, *La República,* IV, pp. 432 *s.* (pp. 188-191).

tiende por justicia precisamente el derecho de propiedad, como suele entenderse en la jurisprudencia, sino el estado en que el espíritu, en su totalidad, impone su derecho como la existencia de su libertad. En la propiedad existe, de un modo extraordinariamente abstracto, mi personalidad, toda mi libertad abstracta. Platón considera superfluas, en conjunto, las determinaciones de esta jurisprudencia (*La Republica*, IV, p. 425 Steph.; p. 176 Bekk.). Es cierto que también en él nos encontramos con leyes acerca de la propiedad, de la policía, etc.; "pero, no vale la pena —dice— prescribir leyes acerca de esto a hombres bellos y nobles". Y, en realidad, ¿cómo descubrir leyes divinas acerca de esto allí donde la materia no contiene en sí más que contingencias?

También en los libros sobre *las leyes* se fija Platón, principalmente, en lo moral; sin embargo, aquí da ya un poco más de importancia a aquellos aspectos. No obstante, como la justicia es más bien, según Platón, la esencia toda, que se determina para el individuo de tal modo que cada cual aprenda a ejercer y ejerza del mejor modo aquello para que ha nacido, sólo así puede hacer valer su derecho como individualidad determinada; sólo así se halla encuadrado dentro del espíritu general del Estado y puede afirmar dentro de él lo general de sí mismo como lo que a él le corresponde. Mientras que el derecho es lo general con un determinado contenido y, por tanto, sólo lo general formal, este contenido es, aquí, la individualidad determinada total, y no ésta o aquella cosa que pueda pertenecerme a mí por la contingencia de la posesión; mi verdadero patrimonio consiste, por el contrario, en saber desarrollar la posesión y el ejercicio de mi propia naturaleza. La justicia hace que cada particular determinación reciba lo que en derecho le corresponde y ocupe el puesto que debe ocupar dentro del todo; desarrollándose y cobrando existencia la particularidad de cada individuo, cada cual ocupa el lugar que le corresponde y cumple su destino. Por consiguiente, la justicia es, para nosotros, fijándonos en su verdadero concepto, la libertad en sentido subjetivo, ya que consiste en que cobre existencia lo racional: y, como este derecho, el de que la libertad cobre existencia, es un derecho general, Platón coloca la justicia en lo alto como la determinación del todo, en el sentido de que la libertad racional tiene que llegar a cobrar existencia mediante el organismo del Estado, una existencia que luego, por ser necesaria, es una modalidad de la naturaleza.

γ) El sujeto particular, en cuanto sujeto, lleva consigo,

asimismo, estas cualidades; y estos *momentos del sujeto* corresponden a los tres momentos reales del Estado. Existe, así, un ritmo, un tipo en la idea del Estado, y es éste uno de los grandes y bellos fundamentos del Estado platónico. Esta tercera forma, en la que aquellos momentos se ponen de manifiesto, es determinada por Platón del siguiente modo:

En el sujeto se manifiestan, *primeramente*, necesidades, *apetitos* (ἐπιθυμίαι), tales como el hambre y la sed, cada uno de los cuales se refiere a algo determinado y solamente a ello. El trabajar para los apetitos corresponde a la determinación del tercer estamento. Pero, al mismo tiempo, se encuentra en la conciencia particular, *en segundo lugar*, algo distinto, algo que sirve de rémora y de freno a la satisfacción de estos apetitos y que acaba sometiendo a su imperio el incentivo de ellos; este otro elemento es lo *racional* (λόγος). Es el elemento que corresponde al estamento de los guardianes, a la sabiduría del Estado. Pero, además de estas dos ideas del alma, existe una *tercera*, la *cólera* (θυμός), que guarda cierta afinidad parcial con los apetitos, pero que también pugna, en ocasiones, contra ellos y coopera con la razón. "Cuando alguien piensa que se ha cometido una injusticia con él, ¿no se inflama inmediatamente su cólera y no se pone al lado de lo que cree ser justo? Y por más hambre, frío o cualquier otro mal trato que haya de padecer, todo lo padece y no cesa en sus nobles esfuerzos hasta que ha obtenido satisfacción o ha encontrado la muerte, o la razón, siempre presente en nosotros, le ha apaciguado como un pastor tranquiliza a su perro."

La cólera corresponde al estamento de los valientes defensores del Estado: cuando éstos, para defender la razón del Estado, echan mano de las armas, la cólera asiste a la razón, siempre y cuando que no se halle corrompida por una mala educación. La sabiduría del Estado es, pues, la misma que la del individuo, y otro tanto acontece con la valentía; la templanza es, igualmente, la coincidencia de los distintos momentos de lo natural, y la justicia, lo mismo en los actos externos, en que cada cual realiza lo suyo, que en el interior, en que cada momento del espíritu hace valer su derecho y no se inmiscuye en los asuntos de otros, sino que los deja hacer.[72]

Obtenemos, así, la conclusión de tres momentos, en los que, entre lo general y lo individual, la cólera que es para sí y está orientada hacia lo objetivo ocupa el centro, como la libertad

[72] Platón, *La República*, IV, pp. 437-443 (pp. 198-210).

que se repliega sobre sí misma y se manifiesta negativamente. También aquí, donde no tiene la conciencia de su libertad abstracta, como en el *Timeo*, vemos que Platón tiene interiormente presente, en verdad, este concepto de la libertad; y todo se acomoda a ello.

Tal es, pues, el modo como Platón presenta la disposición del conjunto; el modo como la desarrolla es, simplemente, un detalle carente de interés.

b) Platón indica, *en segundo lugar*, los *medios* para conservar el Estado. Como, en general, toda la comunidad descansa sobre la costumbre, como el espíritu de los individuos convertido en naturaleza, cabe preguntarse: ¿cómo consigue Platón que cada cual haga su propio ser del asunto que le está destinado y que este asunto se convierta en la actividad y la voluntad morales de los individuos todos; que cada cual abrace, con arreglo a la templanza, el puesto que le corresponde?

Lo fundamental es *educar* a los individuos para ello. Platón aspira a producir esta costumbre directamente en los individuos y sobre todo en los guardianes, cuya formación es, por tanto, la parte más importante y la base de todo. Estando encomendado a los guardianes precisamente el cuidado de producir esta costumbre mediante la conservación de las leyes, éstas deben preocuparse también muy especialmente, de la educación de los gobernantes, así como de la de los guerreros. En cambio, al Estado no le preocupa gran cosa lo que ocurra en el estamento de la industria, "pues no es ninguna desgracia para el Estado el que los zapateros remendones sean malos y corrompidos y sólo aparenten lo que debieran ser, en realidad".[73]

La educación de los guardianes es pues la base de todo y debe llevarse a cabo, principalmente, por medio de la ciencia de la filosofía, que es la ciencia de lo general, de lo que es en y para sí. Platón recorre, a este propósito, los distintos medios educativos: la religión, el arte, la ciencia. Y trata también, más en detalle, de hasta qué punto sean admisibles, como medios para este fin, la música y la gimnasia. En cambio, destierra de su Estado a los poetas, a Homero y Hesíodo, por considerar indignas sus concepciones acerca de Dios.[74] En aquel tiempo se empezaba ya, en efecto, a tomar en serio lo relacionado con la fe en Júpiter y en las historias homéricas,

[73] Platón, *La República,* IV, p. 421 (pp. 167 *s.*).

[74] Platón, *La República,* II, p. 376; III, p. 412 (pp. 93-155); V, p. 472; VII, *fin.* (pp. 258-375).

viendo ya en tales relatos poéticos máximas generales y leyes divinas. En una determinada fase de la formación del hombre son inocuas las fábulas infantiles; pero cuando se trata de hacer de ellas la base de la verdad de lo moral, de tomarlas por leyes actuales —como ocurre en los escritos de los israelitas, en el Antiguo Testamento, en la exterminación de los pueblos como pauta del derecho de gentes, en las innumerables infamias cometidas por David, el hombre de Dios, y en las crueldades que el sacerdocio perpetra y hace valer a través de Samuel contra Saúl—, entonces, ha llegado el momento de reducir esas fábulas al papel de algo pasado, de rebajarlas al nivel de algo puramente histórico. Platón quiere, además, que se instruya a los ciudadanos en las leyes, que se les exhorte al cumplimiento de sus deberes, se les convenza de la necesidad de ello, etc.,[75] de la conveniencia de optar por lo mejor; en una palabra, de obrar con arreglo a la moralidad.

Estamos, en este punto, ante un círculo vicioso: la vida pública del Estado se mantiene en pie gracias a las costumbres y, a su vez, las costumbres existen gracias a las instituciones. Las costumbres no deben ser independientes de las instituciones; es decir, las instituciones no deben dirigirse simplemente a las costumbres por medio de establecimientos educativos, de la religión, etc. Las instituciones deben considerarse como lo primordial, como aquello que hace nacer las costumbres, ya que éstas no son sino el modo como cobran las instituciones una existencia subjetiva. El propio Platón da a entender hasta qué punto espera encontrar contradictores. Y todavía hoy se suele encontrar como defecto suyo el de ser demasiado idealista: sin embargo, si algún defecto cabe encontrarle es, cabalmente, el de no ser lo bastante idealista. Desde el momento en que la razón es el poder general y este poder es esencialmente espiritual, ello lleva implícito el que de lo espiritual forme parte la libertad subjetiva, que ya en Sócrates había empezado a manifestarse como principio. Por tanto, lo racional debe ser la base misma de la ley, y lo es, en efecto, en su conjunto; pero, por otra parte, ello lleva esencialmente implícita la conciencia [moral], la propia convicción; en una palabra, todas y cada una de las formas de la libertad subjetiva.

Ahora bien, esta subjetividad se enfrenta, ante todo, a las leyes, a la razón del organismo del Estado, como al poder absoluto que impulsa al individuo a plegarse a la familia, por

75 Platón, *Las Leyes*, IV, pp. 722 *s.* (pp. 367-369).

obra del imperio externo de las necesidades, en las cuales la razón es en y para sí. La razón parte de la subjetividad de la voluntad libre, se ajusta al todo, elige un estamento y surge, de este modo, como algo moral. Pero Platón, en parte, no toma en cuenta para nada este momento, este movimiento del individuo, este principio de la libertad subjetiva y, en parte, lo infringe deliberadamente, por ver en él un factor determinante de la corrupción de Grecia; y, así, se limita a considerar cuál es la mejor organización del Estado, sin preocuparse en lo más mínimo de la individualidad subjetiva. La filosofía platónica concibe, al mismo tiempo, aquel principio en el remontarse sobre el principio de la moralidad griega, que, en su libertad sustancial, no podía hacer frente al florecimiento de la libertad subjetiva, y, en ello, iba incluso más allá.

c) Por lo que se refiere, *en tercer lugar*, a este punto de vista de la exclusión del principio de la libertad subjetiva, diremos que es éste uno de los rasgos fundamentales de *La República* de Platón. El espíritu de esta obra consiste, esencialmente, en que todos los aspectos en que se plasma lo individual como tal se disuelvan en lo general, en que todos valgan solamente en cuanto hombres generales.

α) A tono con esta determinación que consiste en excluir el principio de la subjetividad, nos encontramos, en particular, *primeramente*, con que Platón no permite al individuo *elegir un estamento*, cosa que para nosotros es un postulado inseparable de la libertad. No es, sin embargo, el nacimiento lo que separa entre sí los estamentos y destina a ellos a los individuos: cada cual es examinado por los regentes del Estado, como los más viejos del primer estamento, que son los encargados de educar a los individuos y, según sus dotes y aptitudes naturales, aquéllos se encargan de hacer la selección y clasificación correspondiente, asignando a cada individuo al estamento que, a su juicio, le corresponda.[76]

Esto parece ser algo absolutamente contrario a nuestro principio, pues, si bien se considera razonable y equitativo que, para figurar en un determinado estamento, se cuente con dotes y aptitudes especiales, se respeta siempre, hasta cierto punto, la inclinación que empuja al individuo a un estamento o a otro, y a base de esta inclinación, como una opción al parecer libre, se constituye el estamento por sí mismo. Pero nadie permite que otro individuo le prescriba lo que ha de ser en

[76] Platón, *La República*, III, pp. 412-415 (pp. 155-161).

la vida y le diga, supongamos: "Como no sirves para nada mejor, te dedicarás a la profesión de artesano." Cada cual es libre de probar fortuna como mejor le convenga o crea que le conviene; cada cual puede decidir libremente acerca de su vida, como sujeto, mediante su propia libertad subjetiva, aunque a tono con las circunstancias de orden externo, sin que nadie pueda oponerse a que decida, por ejemplo: "Me dedicaré a estudiar."

β) A esta misma determinación responde, *asimismo*, el que Platón declare abolida en su Estado, con carácter general (*La República*, III, pp. 416 *s.* Steph.; pp. 162-164 Bekk.), el principio de la *propiedad privada*. La razón de ello está en que lo particular, la conciencia individual, se erige, con este principio, en algo absoluto, o en que la persona es considerada, en él, como lo que es en sí carente de todo contenido. En el derecho, como tal, valgo como "éste" en y para mí. Todos valen así y yo valgo solamente porque valen todos, o valgo solamente como algo general; pero el contenido de este algo general es lo individual plasmado. En el derecho, lo que importa es el derecho como tal y a los jueces de la cosa no les interesa en lo más mínimo si es realmente éste u otro cualquiera quien posee esta casa y tampoco a las partes les importa nada la posesión de esta cosa por la que litigan, sino que les importa solamente el derecho por el derecho mismo (como al ethos le interesa el deber por el deber mismo), y esta abstracción es la que prevalece, haciéndose caso omiso, en ella, del contenido de la realidad.

Pero la esencia no es, para la filosofía, una abstracción, sino la unidad de lo general y de la realidad o su contenido. Sólo vale, por tanto, el contenido en cuanto que se establece de un modo negativo en lo general: por tanto, solamente como algo que retorna, y no como algo en y para sí. Las cosas se hallan en una relación viva conmigo en cuanto que las uso, no en cuanto que son simplemente propiedad mía, en cuanto existen como mi propiedad, fijadas a mi propia fijación. Ahora bien, en Platón el "otro" estamento (v. *supra*, p. 223, nota 64) se dedica al artesanado, al comercio, a la agricultura, y apronta lo necesario para lo general, sin sacar de su trabajo ninguna clase de propiedad; la totalidad forma como una gran familia, en la que cada cual se dedica a los asuntos que le están asignados, pero en que el producto del trabajo es común y en que cada individuo recibe lo que necesita tanto de su propio producto como de los productos de los demás. La propiedad es una

posesión que me pertenece a mí como a esta persona concreta y en la que mi persona, como tal, cobra existencia, cobra realidad; y esta es la razón de que Platón la declare abolida, en su Estado.

No se nos dice, sin embargo, cómo en el desarrollo de la industria tendrán los hombres un incentivo que los mueva a desplegar sus actividades si se les priva de toda esperanza de llegar a adquirir una propiedad privada, toda vez que el hecho de ser una persona activa y laboriosa lleva ya implícita mi aptitud para adquirir propiedad.

Es fácil imaginarse, en general, que esta medida pondría fin, como sostiene Platón (*La República*, V, p. 464 Steph.; pp. 243 *s.* Bekk.), a todos los litigios, las discordias y rencillas, los odios, la avaricia, etc.; pero esto no pasa de ser una cuestión secundaria, si se la compara con el principio superior y racional del derecho de propiedad: y la libertad sólo existe allí donde la persona llega a ser propietaria. Así, vemos cómo Platón destierra de su Estado, incluso conscientemente, el principio de la libertad subjetiva.

γ) Por la misma razón, declara Platón abolido, *por último*, el *matrimonio*, por ser una unión en que una persona de un sexo se entrega a otra del sexo contrario en permanente vinculación, y ésta a aquélla, incluso al margen de las relaciones puramente naturales. Platón no permite que en su Estado se manifieste la vida familiar —peculiar institución en que la familia es considerada como un todo—, pues la familia no es sino la personalidad ampliada: una relación exclusiva en el seno de la moralidad natural, relación moral, evidentemente, pero de tal naturaleza que es atributo del individuo como algo particular.

Con arreglo al principio de la libertad subjetiva, la familia es, sin embargo, tan necesaria para el individuo como la propiedad y, más que necesaria, sagrada. Platón, sin considerar esto, hace que el Estado arrebate a las madres sus hijos inmediatamente después de nacer, los reúna en un establecimiento especial, los nutra por medio de amas salidas de entre las madres que acaban de dar a luz, y los someta a una educación común, de tal modo que ninguna madre pueda reconocer a su propio hijo. No se suprimen las bodas y cada hombre puede tener su mujer propia, pero de tal modo que la unión de hombre y mujer no suponga una inclinación personal, ni sea el gusto o la preferencia personal lo que destine a los individuos el uno para el otro.

Las mujeres deberán traer hijos al mundo desde los veinte a los cuarenta años, y los hombres podrán tener mujer y mantener relaciones sexuales con ella desde los treinta años hasta los cincuenta y cinco. Para impedir posibles casos de incesto, todos los niños nacidos durante los años en que un hombre se halle casado, se consideran hijos suyos.[77]

La mujer, cuyo destino esencial es la vida de familia, carece aquí de este terreno natural para desenvolverse. Resultado de ello, en *La República* platónica, es que, al ser abolida la familia y no pertenecer las mujeres a la casa, éstas dejen de ser personas privadas y se vean enteramente equiparadas al hombre como el individuo general dentro del Estado. De aquí que Platón divida a las mujeres por estamentos lo mismo que a los hombres, les haga ejecutar todos los trabajos masculinos y les imponga, incluso, los deberes propios de la guerra. Las coloca, pues, casi totalmente sobre un pie de igualdad con los hombres, aunque sin mostrar especial confianza por su valentía, sino colocándolas siempre atrás, y no como reserva precisamente, sino como retaguardia, para infundir, por lo menos, temor al enemigo por el número y para que, en casos muy apremiantes, puedan también ellas acudir en ayuda de los guerreros apurados.[78]

Así, pues, los rasgos fundamentales de *La República* de Platón están todos ellos informados por una tendencia esencial, que es la de reprimir el principio de lo individual; y, al parecer, es la idea misma la que exige o postula que aquello en que la filosofía se enfrenta al modo general de representarse las cosas sea precisamente esto: que éste, al revés de aquélla, hace valer lo individual, y en el Estado, como espíritu real, considera incluso el derecho de propiedad, la protección de la persona y de la propiedad como la base de la colectividad misma.

En esto consiste, sin embargo, el límite de la idea platónica: en que sólo se manifiesta como idea abstracta. Pero, en realidad, la verdadera idea estriba precisamente en que cada momento se realiza perfectamente, se encarna y se hace independiente, siendo, sin embargo, en su independencia, algo levantado para el espíritu. Con arreglo a esta idea, lo particular no tiene más remedio que realizarse plenamente, encontrando su campo y su reino en el Estado y disolviéndose, sin embargo, en él. El elemento del Estado es la familia; es decir,

[77] Platón, *La República*, V, pp. 457-461 (pp. 230-239).

[78] Platón, *La República*, V. pp. 451-457 (pp. 219-230); p. 471 (p. 257).

la familia es el Estado natural, irracional; este elemento tiene necesariamente que existir como tal. La idea del Estado racional tiene, entonces, que realizar los momentos de su concepto de tal modo que se conviertan en estamentos, que la sustancia moral se distribuya en masas, como la sustancia corporal en entrañas y en órganos cada uno de los cuales impulsa la vida en una peculiar determinabilidad, pero formando entre todos ellos una sola vida.

El Estado en general, el todo, tiene necesariamente que pasar, por fin, a través de todo. Pero, del mismo modo, tiene el principio formal del derecho, como generalidad abstracta de la personalidad con la esencia individual como contenido que es, que deslizarse a través del todo; no obstante, hay un estamento que le está especialmente consagrado. Y, asimismo, tiene que existir también un estamento en que la propiedad directa y permanente, como la posesión del cuerpo, sea igualmente la posesión de un trozo de territorio; y, además, un estamento en el que continuamente se adquiera, no aquella posesión directa, sino un bien continuamente cambiante y variable. Estos dos estamentos los deja el pueblo, como parte de sí mismo, a merced del principio de lo individual y deja que gobierne aquí el derecho: una constancia de buscar lo general, el en sí, en este principio, que es más bien el de la movilidad. Este principio tiene que cobrar, necesariamente, su realidad plena y total y presentarse también como propiedad. En esto y solamente en esto consiste el verdadero espíritu real: en que cada momento cobra su independencia completa y obtiene su alteridad en la completa indiferencia del ser: la naturaleza no es capaz de representar la vida independiente de sus partes, como no sea en los grandes sistemas.[79] Es ésta, como más adelante hemos de ver, la gran superioridad del mundo moderno —sobre el antiguo—, en que lo objetivo cobra una independencia mayor, e incluso absoluta, la cual es, sin embargo, por ello mismo, más difícil de reducirse de nuevo a la unidad de la idea.

La falta de subjetividad es el defecto de que adolece la idea moral misma de los griegos. El principio que empezó a abrirse paso con Sócrates sólo había existido, hasta ahora, en un plano secundario; era necesario que se convirtiese en un principio absoluto, en un momento necesario de la idea misma. Mediante la abolición de la propiedad, de la vida familiar, mediante la

[79] Cfr. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* ["Sobre las formas científicas de tratar el derecho natural"] (*Werke*, t. I), pp. 383-386 [M.].

eliminación de todo lo que sea voluntad libre de la persona en la elección del estamento a que ha de pertenecer, es decir, de todas las determinaciones que guardan relación con el principio de la libertad subjetiva, cree Platón haber cerrado las puertas a todas las pasiones; habíase dado cuenta, evidentemente, de que la corrupción de la vida griega dimanaba del hecho de que los individuos como tales empezaban a imponer sus fines, sus inclinaciones y sus intereses, dejándolos señorearse sobre el espíritu común.

Ahora bien, en cuanto que este principio se impone en la religión cristiana —en la que el alma del individuo se convierte en fin absoluto, entrando así, necesariamente, en el mundo dentro del concepto del espíritu—, se comprende que la organización del Estado propugnada por Platón no permite alcanzar el objetivo que un superior postulado plantea a todo organismo moral. Platón no reconoce el saber, la voluntad, las decisiones del individuo, su fundamento en sí mismo, ni sabe asociarlas a su idea; sin embargo, la justicia exige que se reconozca también el derecho de esto, lo mismo que reclama la superior disolución y armonía de ello con lo general. Lo opuesto al principio platónico es el principio de la libre y consciente voluntad del individuo, principio que más tarde habría de colocarse a la cabeza, sobre todo con Rousseau, y según el cual la libre voluntad del individuo como tal individuo, la afirmación de lo individual, es algo fundamental y necesario.

De este modo, el principio va exaltándose hasta caer en el extremo opuesto y manifestarse en toda su unilateralidad. Frente a este libre arbitrio y a este tipo de educación, es necesario que se afirme lo general en y para sí, lo pensado, pero no como sabio gobernante ni como costumbre, sino como ley y, al mismo tiempo, como mi esencia y mi pensamiento, es decir, como subjetividad y particularidad. Es necesario que los hombres hagan brotar lo racional mismo de su propio seno, con su interés y su pasión, del mismo modo que cobra realidad por la necesidad apremiante, la ocasión, las circunstancias.

Aún podemos detenernos a examinar brevemente un aspecto muy famoso de la filosofía platónica: nos referimos a lo *estético*, al conocimiento de lo *bello*. La concepción de Platón acerca de esto es también la única verdadera, a saber: la de que la esencia de lo bello es intelectual, la idea de la razón. Cuando nos habla de una belleza espiritual, se le debe interpretar así: que la belleza como belleza es la belleza percibida por los sentidos, que no podría encontrarse en ningún otro lugar, en el

que fuese, no se sabe en cuál; así lo que es bello en lo sensible es precisamente espiritual. Tal es, en efecto, su idea estética, como su idea en general. Así como la esencia y la verdad de lo que se manifiesta es la idea en general, así también la verdad de lo bello en sus manifestaciones es, precisamente, esta idea.

La relación entre esto y lo corpóreo, como una relación de los apetitos o de lo agradable y lo útil, no es una relación con ello como con lo bello; es una relación con ello simplemente como con lo sensible, o una relación de lo individual a lo individual. Pero la esencia de lo bello es, solamente, la simple idea de la razón, existente de modo sensible como una cosa; el contenido de esta cosa no es otro que esa idea.[80] Lo bello es, sustancialmente, una esencia espiritual; no es, pues, simplemente una cosa sensible, sino la realidad sometida a la forma de la generalidad, de la verdad.

Pero este algo general no conserva tampoco la forma de la generalidad, sino que lo general es el contenido que tiene como forma el modo sensible; y en esto precisamente estriba la determinación de lo bello. En la ciencia, lo general asume de nuevo la forma de lo general o del concepto; lo bello, en cambio, se presenta como una cosa real o como una representación en forma de lenguaje, que es el modo en que lo real vive en el espíritu. La naturaleza, la esencia y el contenido de lo bello sólo pueden ser conocidos y enjuiciados por la razón, pues se trata del mismo contenido que tiene la filosofía. Pero, como la razón en lo bello se manifiesta también de un modo real, tenemos que también lo bello cae *bajo* el prisma del conocimiento; y Platón sitúa su verdadera manifestación, allí donde se presenta con la modalidad de lo espiritual, en el conocimiento.

Con lo dicho, queda expuesto el contenido fundamental de la filosofía platónica. El punto de vista de Platón es éste: *en primer lugar*, aparece la forma fortuita del diálogo, en el que aparecen hablando unos cuantos hombres nobles y libres, sin otro interés que el de la vida espiritual de la teoría; *en segundo lugar*, a medida que van ahondando en el contenido, descubren los más profundos conceptos y los más bellos pensamientos, como piedras preciosas con que se tropezase, no digamos en un desierto, pero sí, desde luego, en un camino seco y

80 Platón, *Hipias mayor*, p. 292 (p. 433); pp. 295 *ss.* (pp. 439 *ss.*); p. 302 (pp. 455 *s.*).

pedregoso; *en tercer lugar,* no encontraremos aquí ninguna conexión sistemática, aunque todo emane y fluya de un solo interés; *en cuarto lugar,* falta toda subjetividad del concepto; y, *en quinto lugar,* la base de todo es la idea sustancial.

Ahora bien, la filosofía platónica pasó por dos fases, con arreglo a las cuales tenía necesariamente que desarrollarse y remontarse a un principio superior. Lo general, que reside en la *razón,* tenía, *en primer lugar,* que desdoblarse en la más acusada antítesis infinita, en la sustantividad de la conciencia personal, que es para sí: y así, vemos cómo en la Nueva Academia la conciencia de sí mismo se repliega sobre sí misma y se convierte en una *especie de escepticismo; la razón negativa,* que se vuelve contra todo lo general y no sabe encontrar la unidad de la conciencia de sí mismo y de lo general, razón por la cual se aferra a aquella. Pero, *en segundo lugar,* los neoplatónicos, dando media vuelta, llevan de nuevo a cabo esta unidad de la conciencia de sí mismo y la esencia absoluta: para ellos, Dios está presente directamente en la razón; el conocer racional mismo es el espíritu divino y el contenido de este conocimiento la esencia de Dios. Con ambas cosas habremos de encontrarnos más adelante, en el curso de nuestra exposición.

B) ARISTÓTELES

Nos separamos, con esto, de Platón, a quien abandona uno, en verdad, de mala gana. Al pasar a su discípulo *Aristóteles* nos *gana aún más la preocupación de tener que ser demasiado pro*lijos, pues no en vano se trata de uno de los más ricos y profundos genios científicos que jamás hayan existido: un hombre que nunca ha podido ser igualado. Disponemos, por fortuna, de un gran número de sus obras, y esto hace que la materia sea todavía más extensa; sin embargo, no podemos, desgraciadamente, conceder aquí a Aristóteles la extensión que merece. Tendremos, por fuerza, que limitarnos a dar una noción general de su filosofía y señalar solamente, de un modo especial, hasta qué punto su filosofía desarrolló y llevó adelante la obra iniciada por el principio platónico, tanto en lo tocante a la profundidad de las ideas como en lo que se refiere a su extensión; pues Aristóteles es un espíritu tan vasto y especulativo como ningún otro, aunque no proceda sistemáticamente.

Por lo que se refiere al *carácter general* de Aristóteles, vemos *que éste abarca todo el horizonte de las ideas humanas,* penetra en todos y cada uno de los aspectos del universo real

y somete al poder del concepto la riqueza y la dispersión de todos ellos: no en vano la mayoría de las ciencias filosóficas le deben a Aristóteles sus distinciones y sus orígenes.

Pero, aunque la ciencia se descomponga, por esta vía, toda ella en una serie de determinaciones intelectivas de determinados conceptos, no por ello deja la filosofía aristotélica de estar dominada, al mismo tiempo, por los más profundos conceptos especulativos. Aristóteles procede en conjunto del mismo modo que en cuanto al detalle. Sin embargo, la concepción general de su filosofía no aparece como un todo que se sistematice por medio de la construcción y cuya ordenación y cohesión pertenezcan también a los conceptos, sino que las partes están tomadas de la experiencia y colocadas las unas al lado de las otras, de tal modo que cada parte se reconoce por sí misma como un concepto determinado, sin necesidad de incorporarse al movimiento coherente de la ciencia. A la filosofía de aquel tiempo y al punto de vista en que se situaba no se les podía exigir que pusieran de manifiesto la necesidad. Sin embargo, aunque el sistema de Aristóteles no aparezca como desarrollado en sus partes partiendo del concepto mismo, sino que las partes se presentan las unas al lado de las otras, no cabe duda de que forman una totalidad de filosofía esencialmente especulativa.

Una razón para ser prolijo, tratándose de Aristóteles, la tenemos en que ningún otro filósofo ha sido objeto de tanta injusticia por parte de las tradiciones totalmente huérfanas de pensamiento que se mantuvieron al margen de su filosofía y que todavía se hallan a la orden del día hoy, a pesar de haber sido este pensador, durante largos siglos, el maestro de todos los filósofos. Todavía es hoy el día en que se le atribuyen, como lo más natural del mundo, ideas y doctrinas que son, cabalmente, el reverso de su filosofía. Y, mientras que a Platón se le lee mucho, el tesoro de la obra aristotélica permaneció poco menos que ignorado a lo largo de los siglos, hasta llegar a los tiempos más recientes, reinando en torno a él los más falsos prejuicios. Las obras especulativas, lógicas de Aristóteles apenas son conocidas por nadie; a las que versan sobre historia natural se les ha hecho más justicia, en estos últimos tiempos, pero no así a sus ideas filosóficas. Es, por ejemplo, una opinión muy generalizada la de que la filosofía aristotélica y la platónica se enfrentan y oponen la una a la otra, concibiéndose ésta como basada en el idealismo y aquélla, por el contrario, como construída sobre el realismo, el realismo más

trillado y trivial. Platón, se dice, tomó por principio el ideal, de tal modo que, en él, la idea interior crea de sí misma; en Aristóteles, por el contrario, el alma es —siempre según este modo de pensar— una *tabula rasa*, que recibe pasivamente sus determinaciones del mundo exterior: la filosofía aristotélica es, por tanto, empirismo, un lockeanismo de la peor especie, etc.

Pero pronto veremos cuán falsa es esta manera de pensar. En realidad, Aristóteles supera a Platón en cuanto a profundidad especulativa, ya que conoció la más profunda de las especulaciones, el idealismo, del que no se aparta, por muy vasto que sea su campo empírico. También entre los franceses, principalmente, existen todavía hoy concepciones totalmente falsas acerca de Aristóteles. Un ejemplo de cómo la tradición se limita a repetir ciegamente afirmaciones rutinarias acerca de él, sin molestarse en consultar sus obras para ver si lo que se le atribuye se halla en ellas o no, lo tenemos en las famosas tres unidades del drama —la unidad de acción, la unidad de tiempo y la unidad de lugar—, que las estéticas antiguas formulan, invariablemente, como las *règles d'Aristote, la saine doctrine*. Y, sin embargo, Aristóteles (*Poet.* c. 8 y 5) [81] sólo habla de la unidad de acción y, únicamente de pasada, de la unidad de tiempo, sin mencionar para nada la tercera unidad, o sea la unidad de lugar.

Daremos algunos datos acerca de la *vida* de Aristóteles. Este gran pensador nació en Estagira, ciudad tracia situada en el golfo de Estrimón, que era una colonia griega: por tanto, aunque oriundo de la Tracia, era griego de nacimiento. Posteriormente, esta colonia griega pasó, como todo aquel territorio, a los dominios del rey Filipo de Macedonia.

Aristóteles nació en el primer año de la 99ª Olimpíada (384 a. c.); por tanto, si es que Platón había nacido en el tercer año de la 87ª Olimpíada (430 a. c.), esto querrá decir que Aristóteles tenía cuarenta y seis años menos que su maestro. Su padre, Nicómaco, fué médico de cámara de Amintas, rey de Macedonia y padre de Filipo. A la muerte de sus padres, a quienes perdió muy temprano, fué educado por un tal Proxeno, a quien guardó constante gratitud, reverenciando su me-

[81] En las citas de los capítulos de Aristóteles se toma como base, lo mismo en las anteriores que en las siguientes, la edición de Becker; el número que, a veces, figura entre paréntesis a continuación del primero se refiere a una edición distinta; por ejemplo, para el *Organon*, se ha utilizado la edición de Buhle, para la *Ética a Nicómaco* las ediciones de Zell y Michelet, etc. [M.].

moria a lo largo de toda su vida y perpetuándola por medio de estatuas. En pago de la educación que de él recibiera, se encargó de criar y educar, a su vez, a un hijo de su maestro, llamado Nicanor, a quien adoptó como hijo e instituyó heredero.

A los diecisiete años de edad, se trasladó Aristóteles a Atenas, donde permaneció por espacio de veinte, en contacto con Platón.[82] Tuvo, pues, la más propicia de las ocasiones para poder estudiar la filosofía platónica en sus propias fuentes. No importa que alguien diga (v. t. I, p. 154) que no acertó a entenderla: basta con fijarse en las circunstancias externas, para darse cuenta de que esto no pasa de ser una afirmación arbitraria y totalmente infundada. Diógenes (V, 2) recoge gran número de anécdotas, contradictorias las unas con las otras, acerca de las relaciones entre Platón y Aristóteles y, principalmente, en torno al hecho de que Platón no dejara, al morir, la dirección de la Academia en sus manos, sino en las de su próximo pariente Espeusipo. Si la continuación de la escuela platónica había de expresar el deseo de que la filosofía de Platón se mantuviera con estricto apego al espíritu del maestro, es evidente que éste no podía designar como sucesor suyo en la dirección de ella a un hombre como Aristóteles y que la persona indicada para recoger esta herencia era Espeusipo. Sin embargo, el verdadero sucesor de Platón no fué otro que Aristóteles, quien enseñaba la filosofía en el sentido del maestro, aunque de un modo más profundo y proyectándola en nuevas direcciones, lo cual quiere decir que, a la par que proseguía la obra del maestro, la desarrollaba.

Fué, al parecer, la amargura y el descontento que en él produjo el verse postergado lo que determinó a Aristóteles a abandonar la ciudad de Atenas, a la muerte de Platón, para pasar tres años en la corte de Hermias, el dinasta de Atarnea, en Misia, quien había sido condiscípulo de Aristóteles en la escuela de Platón y se hallaba unido a él por una estrecha amistad. Hermias, príncipe independiente, fué sojuzgado por un sátrapa persa, siguiendo la suerte de tantos otros príncipes absolutos y de tantas repúblicas griegas del Asia Menor; y no paró ahí su mala fortuna, pues fué enviado en calidad de prisionero a Jerjes, quien, sin más contemplaciones, lo mandó crucificar. Para no exponerse a una suerte semejante, Aristóteles huyó de aquellas tierras en unión de Pitias, una hija de

82 Diógenes Laercio, V, 1, 9, 12, 15; Buhle, *Aristotelis vita* (ante *Arist. Opera*, t. I), pp. 81 *s.*; Ammonio Saccas, *Aristotelis vita* (ed. Buhle in *Arist. Opera*, t. 1), pp. 43 *s.*

Hermias, a la que hizo su esposa, refugiándose en Mitilene, donde vivió durante algún tiempo. Erigió a Hermias una estatua en Delfos, cuya inscripción ha llegado a nosotros; de ella se deduce que el desventurado príncipe cayó en poder de los persas por alevosía y a traición. Aristóteles glorificó también su nombre mediante un hermoso himno a la virtud, cuyo texto se ha conservado, asimismo.[83]

Desde Mitilene, Aristóteles fué llamado por Filipo de Macedonia a su corte (Ol. 109, 2; 343 a. c.) para que se hiciese cargo de la educación de su hijo Alejandro, el cual contaba a la sazón quince años. Filipo había tratado ya de persuadirle para que tomara en sus manos la educación del futuro monarca, en la famosa carta que le escribió a raíz del nacimiento de Alejandro y en la que se decía, entre otras cosas, según la versión recogida por las fuentes: "Has de saber que he tenido un hijo; y doy gracias a los dioses, no tanto porque me lo hayan dado como porque lo hayan hecho nacer en esta época en que tú vives. Pues confío en que tus cuidados y tu sabiduría harán que sea digno de mí y de su futuro reino." [84]

Cualquiera habría podido envidiar, en la historia, la suerte de haber sido el maestro y el educador de un hombre como Alejandro; en aquella corte, Aristóteles llegó a gozar del más alto de los favores y el respeto de Filipo, el monarca, y Olimpia, su consorte. Lo que el educando de Aristóteles llegó a ser con el tiempo es harto conocido, y la grandeza del espíritu y las hazañas de Alejandro, así como la perdurable amistad de éste con su maestro, serían el mejor testimonio de la educación recibida por este príncipe, si un hombre como Aristóteles necesitara de ninguna clase de testimonios. La formación espiritual de un Alejandro da un mentís a todas esas cháchara sobre la inutilidad práctica de la filosofía especulativa. También es cierto que Aristóteles encontró en Alejandro un discípulo más propicio y más apto que Platón en Dionisio. Existe, además, otra diferencia de fondo, que no debe perderse de vista. Lo que a Platón le preocupaba era su *República*, el ideal de su Estado, y proyecta su esfuerzo sobre un sujeto apto, a su juicio, para la realización de ese ideal; el individuo sólo era, para él, por consiguiente, un medio y, como tal, indiferente. La intención de Aristóteles era la contraria: lo único que él

[83] Diógenes Laercio, V, 3 *s.*, 7 *s.*; Buhle, *Arist. vita*, pp. 90-92.

[84] *Aristotelis Opera* (ed. Pac., Aurel. Allobrog. 1607), t. I, *in fine: Aristotelis fragmenta* (Cfr. Stahr, *Aristotelia*, t. I, pp. 85-91).

veía era el individuo y su designio se encaminaba a engrandecer y desarrollar la individualidad como tal.

Aristóteles pasa por ser un metafísico profundo, concienzudo, abstracto, y todo revela que demostró muy de veras su seriedad como maestro de Alejandro. En efecto, el hecho de que Aristóteles no se atuviera, en esta misión que le había sido confiada, a las maneras modernas de la habitual educación superficial que se da a los príncipes se debe, pues, en parte, a la profundidad y a la seriedad del propio maestro, quien sabía muy bien en qué estribaba lo verdadero en la educación. Y, en parte, contribuye a ilustrar bastante bien esto la circunstancia material de que Alejandro, cuando en medio de sus conquistas y hallándose ya muy dentro del Asia, se enteró de que Aristóteles había dado a conocer en obras especulativas (metafísicas) la parte acroamática de su filosofía, le enviase una carta reconviniéndole por dar a conocer al pueblo vulgar los frutos de los trabajos e investigaciones de ambos; a lo que Aristóteles replicó que, a pesar de haberlos dado a conocer, esos resultados seguirían tan desconocidos como antes.[85]

No es cosa de que tratemos de enjuiciar aquí la personalidad histórica de Alejandro. Lo que en la educación de este personaje puede ser atribuído a la enseñanza filosófica de Aristóteles es el haber sabido libertar interiormente sus talentos naturales, la peculiar grandeza de las dotes de su espíritu, elevándolas a un plano de completa independencia consciente de sí misma, como lo vemos comprobado mejor que por nada por sus propios fines y sus propios hechos. Alejandro alcanzó, en efecto, esa absoluta certeza de sí mismo que sólo da la intrepidez infinita de pensamiento y la independencia del espíritu con respecto a los planes especiales, pequeños y limitados para remontarse a la finalidad perfectamente general que lo animaba: la ambición de organizar el mundo en una vida y en un intercambio comunes y colectivos, mediante la fundación de Estados sustraídos a la individualidad contingente y fortuita.

Alejandro puso en práctica, de este modo, el plan que ya concibiera su padre sin haber podido llegar a realizarlo: el de colocarse a la cabeza de los griegos para vengar a Europa en el Asia y someter el Asia a Grecia; de tal modo que, así como al comienzo de la historia de Grecia los griegos habían marchado unidos en la guerra contra Troya, esta unión sirviese ahora de final y de remate al verdadero mundo helénico.

[85] Aulo Gelio, *Noctes Atticae*, XX, 5.

Alejandro vengaba con ello, al propio tiempo, la perfidia y la crueldad cometidas por los persas contra Hermias, el amigo de Aristóteles. Pero, además, el monarca macedonio expandía la cultura griega por las tierras del Asia, en un intento para elevar al plano del mundo griego aquella trama salvaje, puramente negativa y desintegrada de la más alta tosquedad, aquel conjunto de países hundidos en la apatía, la negación y la decadencia. Se dice de Alejandro que fué un gran conquistador, pero que no supo fundar un imperio consistente, ya que su obra se desmoronó a raíz de su muerte, pero esto sólo es cierto si se mira la cosa superficialmente: es verdad que las conquistas de Alejandro no quedaron dentro de su familia, de su propia dinastía, pero sí se incorporaron permanentemente a Grecia. Alejandro no instauró un vasto imperio asegurado para su propia familia, pero sí fundó el imperio del pueblo griego sobre el Asia, pues gracias a él la cultura y la ciencia griegas echaron raíces en aquellas tierras. Los reinos griegos del Asia Menor y principalmente Egipto, fueron durante siglos centros de ciencia, y los resultados de esto se extendieron, probablemente, hasta la India y la China. Es cierto que no podemos asegurar que los indios recibieran por esta vía lo mejor de sus ciencias, pero es probable que la astronomía india se debiera, principalmente, a las influencias helénicas. Fué, indudablemente, el reino sirio, que se extendía hasta muy dentro del Asia, hasta lindar con un reino griego en la Bactriana, el que, gracias a las colonias griegas allí establecidas, hizo llegar hasta el corazón de Asia y hasta la China los pocos conocimientos científicos que se han conservado allí como una tradición, aunque sin procrear. Los chinos son, por ejemplo, tan torpes que no han sido capaces de crear un calendario y parecen ser, de suyo, reacios a todo concepto. Los viejos instrumentos de que se guardan huellas en este pueblo es muy probable que los hubiesen recibido también de la Bactriana. Nada más falso que la alta consideración en que se venía teniendo a las ciencias india y china.

Según Ritter* (*Erdkunde*, t. II, p. 839 de la primera edición), Alejandro no sólo se puso en marcha con la intención de conquistar nuevas tierras, sino también animado por la

* Se trata de Karl Ritter (1779-1859), fundador con A. von Humboldt de la geografía comparada. El título completo de la obra citada por Hegel es: *Die Erdkunde in Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen.* La primera edición es de 1817-18; posteriormente fué considerablemente reelaborada, pero la muerte del autor impidió su terminación [E.].

idea de ser dueño y señor del mundo. Nosotros no creemos que Aristóteles infundiese en el alma de Alejandro esta idea de sí mismo, unida además a otra concepción oriental. En el oriente, el nombre de Alejandro tiene todavía hoy un brillo divino, como Ispandro o *Dul-k-ar-nein*, que quiere decir el hombre de los dos cuernos: no en vano la imagen del Júpiter Ammón es un antiguo héroe oriental. No está excluída, pues, la posibilidad de que los reyes macedonios, haciéndose descender de ciertos linajes de héroes de la antigua India, reivindicasen para sí los derechos de soberanía sobre aquellas tierras, que es lo que explica también la difusión del Dionysos tracio por los parajes de la India. No está descartada la posibilidad de que "hubiese sido el conocimiento de esto la verdadera idea religiosa fundamental que se apoderó del alma del joven héroe cuando, en vísperas de su expedición al Asia, encontró en el Ister inferior estados teocráticos indios en que se profesaba la inmortalidad del alma, y siguiendo *seguramente* el consejo de Aristóteles, iniciado en la sabiduría india a través de Platón y de Pitágoras, emprendió la conquista de Asia; primero visitó y consultó el oráculo de los amonitas (hoy, Siwa), procediendo luego a destruir el reino persa e incendiando Persépolis, la vieja enemiga de la teología india, para vengarse así de todas las tropelías cometidas por Darío contra los hindúes y sus hermanos de religión".

No cabe duda de que las palabras citadas representan una ingeniosa combinación basada en un concienzudo conocimiento de lo que hay de afín entre las ideas del Oriente y las de Europa y de un punto de vista superior ante los problemas de la historia. Pero, en primer lugar, esta conjetura histórica a que nos estamos refiriendo es heterogénea: la expedición de Alejandro presenta un carácter histórico, militar y político completamente distinto y que, desde luego, no presenta grandes analogías con lo indio: esa expedición es una conquista manifiesta. En segundo lugar, la metafísica y la filosofía de Aristóteles se hallan muy lejos de reconocer semejantes especulaciones y fantasías. En tercer lugar, la posterior exaltación de Alejandro, en las fantasías orientales, hasta el plano de un héroe y un dios de carácter general, no tiene nada de extraño; todavía hoy adoran los hindúes al Dalai-Lama, y en la concepción de aquellos pueblos no existe tanta distancia entre Dios y el hombre. Por lo demás, ya los mismos griegos se inclinaban a admitir la idea de un dios convertido en hombre, y no precisamente como una estatua lejana y extraña, sino

como un dios presente en un mundo sin dioses: no en vano un Demetrio Falereo y otros habrían de ser adorados poco después, en Atenas, como dioses. ¿Acaso lo infinito no se había desplazado ya ahora a la conciencia de sí mismo? Y, en cuarto lugar, es lo más probable que los budistas no le interesasen a Alejandro en lo más mínimo; por lo menos, en su expedición india no hay muchos indicios de ello; por otra parte, la destrucción de Persépolis se halla suficientemente justificada como venganza griega por la destrucción de los templos llevada a cabo por Jerjes en su invasión de Grecia, sobre todo en Atenas.

Mientras Alejandro llevaba a cabo esta gran obra, como el individuo más grande puesto a la cabeza de Grecia, su pensamiento jamás se apartaba del arte y la ciencia. Lo mismo que en los tiempos modernos conocemos ejemplos de guerreros que en sus campañas piensan en el arte y la ciencia, Alejandro tomó las medidas necesarias para que los nuevos animales y plantas encontrados en el Asia le fuesen enviados a Aristóteles, bien en forma de ejemplares, bien por medio de dibujos y descripciones. Esta atención de Alejandro brindaba a Aristóteles la mejor ocasión que pudiera apetecer para reunir los tesoros con que enriquecer su conocimiento de la naturaleza. Cuenta Plinio (*Hist. natur.* VIII, 17, ed. bipontina) que Alejandro dió órdenes como a unos mil hombres que vivían de la pesca, de la caza y de la pajarería o que desempeñaban cargos de guardianes de los parques zoológicos, casas de pájaros y estanques del imperio persa, para que enviasen a Aristóteles desde todos los lugares cuanto encontrasen de raro o curioso. De este modo, las campañas de Alejandro en el Asia tenían un interés especial para el filósofo, ya que lo ponían en condiciones de llegar a ser el padre de la historia natural y de escribir, según Plinio, una *Historia natural* en cincuenta partes.

Después de haber partido Alejandro para su expedición al Asia, Aristóteles regresó a Atenas y se estableció como profesor público en el Liceo, un lugar que Pericles había mandado acondicionar para la instrucción de los reclutas. Este lugar constaba de un templo consagrado a Apolo Liceos (Λύκειος) y de paseos (περίπατοι) sombreados por árboles y adornados con fuentes y columnatas. De estos paseos o avenidas recibió su nombre la escuela de Aristóteles, y no, como a veces se dice, de los paseos del maestro, de su afición a desarrollar sus enseñanzas paseando.

Trece años vivió Aristóteles en Atenas, dedicado a la en-

señanza. A la muerte de Alejandro, se desencadenó una tormenta que, al parecer, venía formándose contra él desde antes y que sólo el miedo a su protector había impedido que estallase: el filósofo fué acusado y perseguido por el delito de impiedad. Los detalles de esto aparecen relatados de diferente modo según las diversas versiones; entre otros datos, encontramos en las fuentes el de que le fueron imputados, como fundamentos de la acusación, su himno a Hermias y la inscripción colocada en la estatua erigida en honor de este príncipe. Al ver la tormenta que sobre él se cernía, Aristóteles huyó a la ciudad de Calcis, en Eubea, el actual Negroponto, para no dar a los atenienses, según sus propias palabras, ocasión de atentar por segunda vez contra la filosofía. Allí murió al año siguiente, a los sesenta y tres años de edad, en la Ol. 144, 3 (322 a. C.).[86]

La fuente de su filosofía son sus *obras*; sin embargo, si tenemos en cuenta las vicisitudes externas y el estado material en que han llegado a nosotros, hemos de arribar necesariamente a la conclusión de que no facilitan gran cosa el conocimiento de sus doctrinas. Claro está que aquí no podremos entrar en grandes detalles acerca de esto. Diógenes Laercio (V, 21-27) cita un número crecidísimo de obras de Aristóteles, aunque sus títulos no siempre indican las obras a que corresponden y que han llegado a nosotros, ya que los títulos de éstas son, a veces, completamente distintos.

Diógenes enumera 445,270 líneas; si contamos 10,000 líneas por alfabeto, esto nos daría 44 alfabetos, pero lo que se ha conservado no pasa de 10, de modo que sólo tenemos una cuarta parte.

La suerte de los manuscritos aristotélicos aparece descrita de tal modo, que podría fácilmente llegarse a la conclusión de que es punto menos que imposible el llegar a tener uno de los escritos del Estagirita en un texto auténtico y sin corrupciones. En estas condiciones, no podían por menos de existir muchas dudas acerca de la autenticidad de las obras aristotélicas, y si algo nos causa asombro es que se hayan conservado aun en este estado.

En efecto, según se cuenta, Aristóteles, en vida, sólo llegó a hacer públicos contados escritos suyos y legó sus manuscritos a Teofrasto, su sucesor en la dirección de la escuela, con el

[86] Diógenes Laercio, V, 5-6; Suidas, *s. v. Aristoteles;* Buhle, *Arist. vit.* p. 100; Ammonio Saccas, *Arist. vita,* pp. 47 *s.;* Menag. *ad Diog. Laert.* V, 2; Stahr, *Aristotelia,* t. I, pp. 108 *s.;* Brucker, *Hist. crit. phil.,* t. I, pp. 788 *s.*

resto de su biblioteca, que era muy copiosa. Era, tal vez, la primera biblioteca considerable de la antigüedad, formada por la riqueza del propio Aristóteles y gracias a la ayuda recibida de Alejandro; esta biblioteca contribuye también, en parte, a explicar la gran erudición de nuestro filósofo. Más tarde, esta biblioteca fué trasladada, parcialmente o en copias, a Alejandría, donde sirvió de base a la biblioteca de los Tolomeos, convertida en pasto de las llamas con motivo de la conquista de la ciudad por Julio César.

En cuanto a los manuscritos del propio Aristóteles, cuentan las fuentes que Teofrasto los dejó en su testamento a un tal Neleo, a través del cual cayeron en manos de gentes ignaras, quienes los conservaron sin saber lo que valían ni cuidarse de ellos; se dice también que fueron depositados en un sótano por los herederos de Neleo, para que no cayeran en poder de los reyes de Pérgamo, empeñados en formar una gran biblioteca, y allí yacieron enterrados y olvidados por espacio de ciento treinta años, expuestos al deterioro que fácilmente se imagina. Por fin, los descendientes de Teofrasto los descubrieron allí, tras larga búsqueda, y los vendieron a un tal Apelicón de Tejo, quien se encargó de restaurar, lo mejor que pudo, lo que había sido posible salvar de los estragos de la humedad y los gusanos y quien, naturalmente, no tenía ni la erudición ni las aptitudes necesarias para tan ardua empresa. Esto hizo que viniesen más tarde otros a completar su obra, llenando las lagunas a su capricho y restaurando de este modo las partes destruídas, es decir, alterando y corrompiendo considerablemente los textos originales.

Por si todo esto no fuese bastante, aún habían de sufrir los manuscritos de Aristóteles un nuevo golpe. Poco después de morir Apelicón, fué conquistada la ciudad de Atenas por el romano Sila; entre el botín llevado a Roma por el conquistador, iban también los manuscritos aristotélicos. Los romanos, que empezaban por aquel entonces a iniciarse en el conocimiento de la ciencia y el arte griegos y que no tenían todavía en gran estima la filosofía helénica, no supieron lo que aquellos manuscritos ponían en sus manos. Un griego llamado Tiranio obtuvo más tarde, en Roma, la autorización para utilizar y dar a conocer los manuscritos aristotélicos y preparó una edición de ellos, que no se distinguía tampoco, desgraciadamente, por su exactitud; sobre las desgracias anteriores, hubieron de pasar ahora por la de que los libreros los diesen a copiar a ignorantes copistas, quienes añadieron a las corrup-

ciones de que estaban ya plagados muchas más de su propia cosecha.[87]

Tales son las condiciones en que han llegado a nosotros las fuentes de la filosofía aristotélica. Es probable que Aristóteles, en vida, diese a conocer algunas de sus obras, principalmente las que luego pasaron a figurar como manuscritos en la biblioteca de Alejandría; sin embargo, no parece que estas obras llegasen a adquirir gran difusión, por aquel entonces. En realidad, varias de ellas han llegado a nosotros en textos extraordinariamente corrompidos, llenos de lagunas y algunos, como por ejemplo el de la *Poética*, incompletos. Otros, los de las obras metafísicas, verbigracia, parecen haber sido formados hilvanando entre sí varias obras distintas, por lo cual la crítica superior tiene que recurrir a toda su perspicacia para interpretarlos por medio de conjeturas y verosimilitudes, siempre expuesta a que la sagacidad de otros intérpretes oponga a las suyas otras explicaciones más convincentes.[88]

Lo único que cabe asegurar es que las obras de Aristóteles han llegado a nosotros en textos corrompidos, que, no pocas veces, carecen de toda ilación en cuanto al detalle y en su conjunto; con frecuencia, nos encontramos en ellos con repeticiones casi literales de párrafos enteros. Trátase, por desgracia, de un mal demasiado viejo ya para que pueda esperarse una cura a fondo. Sin embargo, hay que reconocer que el estado del asunto no es tan desesperado como a juzgar por tales descripciones podría parecer. Se han conservado también muchas obras, algunas de ellas fundamentales, que pueden muy bien pasar por íntegras e indemnes; y aunque otras aparezcan corrompidas aquí y allá o un poco desordenadas en su composición, esto no es tan grave para el cuerpo de la obra como a primera vista podría parecer. Lo que a nosotros ha llegado nos permite, desde luego, llegar a formarse una idea precisa y clara de la filosofía aristotélica, no sólo en su conjunto y a grandes rasgos, sino también en muchos de sus detalles.

Hemos de señalar aquí, antes de seguir adelante, una distinción de orden histórico. Existe, en efecto, una vieja tradición según la cual Aristóteles daba en su escuela dos clases de enseñanzas y redactó, asimismo, dos clases de obras: las *esotéricas* o *acroamáticas* y las *exotéricas*; esta distinción entre dos

[87] Estrabón, XIII, p. 419 (ed. Casaubon, 1587); Plutarco *In Sulla*, c. 26; Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. I, pp. 798-800 (cfr. Michelet, *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote, intitulé Métaphysique*, pp. 5-16).

[88] Cfr. Michelet, *Examen critique*, etc., pp. 17-23, 28-114, 199-241 [M.].

clases de enseñanzas manifestábase ya, como veíamos, entre los pitagóricos (v. t. I, p. 186). Según se dice, Aristóteles daba sus enseñanzas esotéricas, en el Liceo, por las mañanas, las exotóricas por las tardes; éstas versaban, al parecer, sobre la práctica de la retórica y del arte de disputar y sobre el conocimiento de los asuntos civiles; aquéllas, en cambio, recaían sobre problemas profundos e internos de filosofía, sobre el estudio de la filosofía, sobre el estudio de la naturaleza y la dialéctica en sentido estricto.[89] Pero esta circunstancia no tiene importancia alguna: cualquiera ve inmediatamente, sin el menor esfuerzo, qué obras de Aristóteles son propiamente especulativas y filosóficas y cuáles tienen, en rigor, un carácter puramente empírico; pero no debe considerarse esta distinción como si se tratase de obras contrapuestas en cuanto al contenido, destinadas unas al pueblo y escritas otras para los discípulos iniciados.

a) *En primer lugar*, hay que observar que el *nombre de filosofía aristotélica* encierra múltiples sentidos, ya que lo que se llama filosofía aristotélica presenta *formas muy distintas* según los distintos tiempos. Designa *primeramente* la filosofía aristotélica en sentido estricto. Por lo que se refiere a las otras formas de la filosofía aristotélica, vemos, *en segundo lugar*, que en la época de Cicerón, principalmente bajo el nombre de filosofía peripatética, asume más bien la forma de una filosofía popular proyectada principalmente sobre problemas de historia natural y de moral (v. *supra*, pp. 127 *s.*); esta época no parece haber tenido un gran interés por penetrar en lo que hay de profundo y de propiamente especulativo en la filosofía de Aristóteles, por desarrollarlo y elevarlo a conciencia; en Cicerón, sobre todo, no encontramos concepto alguno de esto. Una *tercera* forma de la filosofía aristotélica la tenemos en la filosofía altamente especulativa de la época alejandrina, conocida también con los nombres de filosofía neopitagórica o neoplatónica, aunque debería llamarse también, con idéntica razón, filosofía neoaristotélica. Otra acepción fundamental, la *cuarta*, es la que la expresión filosofía aristotélica cobra en la Edad Media, cuando un conocimiento impreciso hace que sea denominada "filosofía aristotélica" lo que no era, en realidad, sino la filosofía escolástica. Los escolásticos se dedicaron con gran ahinco al estudio de la filosofía aristotélica, pero en

[89] Aulo Gelio, *Noctes Atticae*, XX, 5; Stahr, *Aristotelia*, t. I, pp. 110-112.

modo alguno podemos considerar como la forma auténtica de esta filosofía la que cobra en ellos la doctrina de Aristóteles. Todos sus desarrollos y la gran extensión que los escolásticos dan a la metafísica intelectiva y la lógica formal, nada tienen que ver con Aristóteles. La filosofía escolástica surgió, simplemente, de las tradiciones de las enseñanzas aristotélicas. Al hacerse más conocidas las obras de Aristóteles en el Occidente se formó una *quinta* filosofía aristotélica opuesta, en parte, a la escolástica: al final de la época del escolasticismo y con la restauración de las ciencias, pues sólo después de la Reforma se remontaron los estudiosos, en rigor, a las fuentes mismas de Aristóteles. La *sexta* acepción de la filosofía aristotélica la tenemos en las novísimas ideas y concepciones torcidas acerca de ella, tal y como las encontramos, por ejemplo, en Tennemann, intérprete dotado de un espíritu filosófico demasiado pobre para poder penetrar en la filosofía de Aristóteles (v. t. I, pp. 107 *s.*). En general, la noción corriente que hoy se tiene acerca de la filosofía aristotélica es la de que esta filosofía erige en principio del conocimiento lo que se llama la experiencia.

b) Y, aunque esta concepción sea, como en efecto lo es, de todo punto falsa, no puede negarse que contribuye a explicarla *la manera de filosofar propia de Aristóteles*. Para justificar esta concepción, se aducen algunos pasajes especiales, destacados desde este punto de vista y que son casi los únicos que se comprenden. Por eso, es necesario que nos detengamos a hablar un poco acerca del *carácter de la manera aristotélica.*

En cuanto que no hay por qué buscar en Aristóteles, ya lo hemos dicho (*supra*, p. 238), un sistema de filosofía cuyas partes sean fruto de la deducción, pues el filósofo parece situarse siempre en un punto de partida externo y en un proceso empírico, nos encontramos con que su manera es, no pocas veces, la del razonamiento corriente. Pero, como Aristóteles, aun siguiendo este método, presenta la gran particularidad de ser, al mismo tiempo, el pensador más profundamente especulativo que se conoce, su manera consiste, *en primer lugar*, en aprehender los fenómenos como un observador pensante. Tiene ante sí la intuición en su integridad y plenitud, y nada pasa por alto, por muy vulgar que ello sea. Todos los aspectos del saber entran en su espíritu, todos le interesan; todos los estudia a fondo y en detalle. La abstracción puede caer fácilmente en perplejidad por la extensión empírica de un fenómeno y no saber cómo hacerse valer frente a él, desarrollán-

dose por sí misma, unilateralmente, sin poder agotarlo. Pero Aristóteles, a la par que toma en consideración todos los aspectos del universo, se preocupa de todos los detalles más bien como filósofo especulativo, y los elabora de tal modo que el más profundo concepto especulativo brota de ellos.

Veíamos, además, cómo el pensamiento brotaba a través de las sensaciones y cómo, en la sofística, se esforzaba directamente en torno al fenómeno. En la percepción, en las representaciones, aparecen las categorías; la esencia absoluta, la concepción especulativa de estos momentos aparece expresada siempre en la expresión de lo que se percibe. Pues bien, Aristóteles recoge esta esencia pura de la percepción. Cuando, *en segundo lugar,* parte por el contrario de lo general, de lo simple, para pasar luego a su determinación, parece a primera vista como si se limitase a enumerar la cantidad de acepciones en que eso se presenta; y en esta cantidad recorre de nuevo todos los modos, incluso los completamente vulgares y sensibles. Nos habla, así, de las muchas acepciones que presentan, por ejemplo, las palabras οὐσία, ἀρχή, αἰτία, ὁμοῦ, etc.

Resulta fatigoso, a veces, seguirle en estas simples enumeraciones, que se desarrollan sin ninguna necesidad y en las que la serie de las acepciones o los significados parece concebirse solamente en cuanto a su esencia, que se presenta como común, y no en cuanto a sus determinabilidades, es decir, solamente en lo externo. Sin embargo, esta manera de proceder representa, de una parte, una enumeración lo más completa posible de los momentos de una cosa y, de otra parte, incita al investigador a buscar y encontrar por cuenta propia la necesidad.

En tercer lugar, Aristóteles se enfrenta también con los diferentes pensamientos formulados por las filosofías anteriores, los refuta, con frecuencia empíricamente, los corrige, razonando de diversos modos, y llega así a la verdadera determinación especulativa. *En cuarto lugar* y finalmente, Aristóteles pasa a examinar con el pensamiento el objeto mismo por él estudiado, por ejemplo el alma, la sensación, el recuerdo, el pensamiento, el movimiento, el tiempo, el espacio, el calor, el frío, etc. Al enfocar todos los momentos contenidos en la representación, como si formasen una unidad, no prescinde de ninguna determinabilidad, no se atiene primero a una determinación y luego a otra, sino que las afronta todas a un tiempo, mientras que la reflexión intelectiva, que tiene como regla la identidad, sólo puede salir adelante con ella por la sencilla

razón de que, al afirmar una determinación, olvida la otra y prescinde de ella. Aristóteles, en cambio, tiene la paciencia necesaria para ir recorriendo, uno por uno, todos los problemas y todas las concepciones; y de la investigación de las distintas determinaciones llega a la determinabilidad firme y recobrada de cada objeto. Así es cómo forma Aristóteles el concepto y esto le permite ser auténticamente filosófico en el más alto grado de la palabra, aun cuando parece ser puramente empírico. Y es que el empirismo de Aristóteles es un empirismo total, pues le lleva de nuevo, constantemente, a la especulación; podemos, pues, decir que, como empírico consumado, es, al mismo tiempo, un empírico pensante. Así, por ejemplo, si honradamente eliminamos del concepto de espacio todas las determinaciones empíricas, vemos que este concepto queda convertido en un concepto altamente especulativo, pues *lo empírico, cuando se lo concibe en su síntesis, no es otra cosa que el concepto especulativo.* En esta reducción de las determinaciones a un concepto es grande y magistral Aristóteles, como lo es en la sencillez del proceder y en los juicios formulados en pocas palabras. Es éste un método de filosofar que ha ejercido gran influjo y que ha sido empleado también en nuestro tiempo, por ejemplo entre los franceses. Y merece, en verdad, encontrar un radio más extenso de aplicación, pues es muy conveniente y recomendable ir destacando las determinaciones de la representación corriente de un objeto hasta llegar al pensamiento, para reunirlas luego en la unidad, en el concepto.

Claro está que este método aparece por un lado —el de la asimilación de los objetos tal y como sabemos de ellos en nuestra conciencia— como un método empírico; por tanto, si en él no se manifiesta tampoco ninguna necesidad, esto debe imputarse solamente a la manera exterior de proceder. Sin embargo, no puede negarse que lo que a Aristóteles le interesa no es, en modo alguno, reducirlo todo a una unidad o reducir las determinaciones a una unidad de contraposición, sino, por el contrario, retener cada cosa en su determinabilidad, e investigarla así. Aquello puede ser, de una parte, algo superficial, por ejemplo cuando se reduce todo a una determinabilidad vacía, a la irritabilidad o la sensibilidad, a lo esténico y lo asténico; pero, de otra parte, es también necesario aprehender la realidad en la simple determinabilidad, claro está que sin hacer de ésta, de aquel modo, el punto de partida.

Aristóteles, por el contrario, sólo abandona la determina-

ción en otra esfera, en la que ya no presenta esta forma: pero muestra cómo es aquí o qué cambios se producen en ella; y así, vemos que trata con frecuencia de una determinación tras otra sin poner de relieve la conexión que entre ellas media. Sin embargo, en la verdadera especulación Aristóteles es tan profundo como Platón y, al mismo tiempo, más desarrollado y más consciente, pues las contraposiciones cobran en él una determinabilidad superior. No encontraremos en él, ciertamente, la belleza de forma de Platón, su dulzura de lenguaje y hasta casi diríamos de charlatanería, ese tono de conversación tan vivo como culto y, a la par, humano. Sin embargo, allí donde, como ocurre por ejemplo en su *Timeo*, Platón expresa en forma de tesis la idea especulativa, hemos podido darnos cuenta de lo que había en ello de defectuoso e impuro, en contraste con Aristóteles, que sabe recogerlo y comprenderlo en toda su pureza.

Aristóteles nos ayuda a conocer el objeto en su determinación y el concepto determinado del mismo; pero no contento con ello, sigue penetrando especulativamente en la naturaleza del objeto, de tal modo, sin embargo, que éste permanece en su determinación concreta, y Aristóteles rara vez lo reduce a determinaciones abstractas del pensamiento. Por eso el estudio de Aristóteles es inagotable, pero su exposición difícil, ya que no se remonta a los principios generales. Por tanto, para poder exponer la filosofía aristotélica sería necesario señalar el contenido concreto de cada cosa. Y si se tomase verdaderamente en serio el estudio de la filosofía, nada habría más digno que explicar desde la cátedra las doctrinas de Aristóteles, pues no hay entre los filósofos antiguos ninguno que tanto merezca la pena de ser estudiado como éste.

c) Habría que determinar ahora la idea aristotélica; a este propósito hay que decir, ante todo, muy en general, que Aristóteles comienza por la filosofía en general y dice, refiriéndose a la *dignidad de la filosofía*, en el capítulo tercero del libro primero de la *Metafísica:* el objeto de la filosofía es lo más digno y susceptible de ser sabido: lo primero y las causas, es decir, lo racional. Por medio de ellas y a base de ellas se conoce, en efecto, todo lo demás; los principios, en cambio, jamás llegarían a ser conocidos a través de los sustratos (ὑποκείμενα). Ya esto sólo trasluce el punto de vista opuesto a la concepción usual. Además, Aristóteles considera como la investigación fundamental o el saber más esencial (ἐπιστήμη ἀρχικωτάτη) el conocimiento del fin, el cual consiste, según él, en lo bueno de

cada cosa y, en general, en lo mejor en toda la naturaleza. Es, como vemos, el mismo punto de vista de Platón y de Sócrates; sin embargo, el fin es aquí lo verdadero, lo concreto, por oposición a la idea platónica abstracta.

Aristóteles dice, refiriéndose al valor de la filosofía: "El hombre ha llegado a la filosofía a través del asombro", ya que en ello se intuye, por lo menos, el conocimiento de un algo superior. "Y como el hombre comienza a filosofar para huir de la ignorancia, de aquí se desprende que la sabiduría se ha buscado en gracia al conocimiento y no buscando una utilidad. Y esto se revela también si nos fijamos en la marcha externa de las cosas. Pues el hombre no empieza a buscar este conocimiento filosófico hasta que no logra satisfacer sus necesidades más elementales y reunir lo necesario para su comodidad. Quiere ello decir, pues, que el conocimiento filosófico no se busca en función a otra conveniencia. Y, así como decimos que es hombre libre aquel que es en gracia a sí mismo y no en gracia a otro, así también podemos decir que la filosofía es la única ciencia libre, ya que es la única que existe en gracia a sí misma, como el conocimiento del conocimiento. Por eso no se la considera, y con razón, como un patrimonio humano", en el sentido en que decíamos (*supra*, p. 144) que la filosofía no se halla en posesión de un hombre.

"Pues la naturaleza de los hombres está limitada en muchos casos; y así, según Simónides, sólo Dios posee este privilegio (γέρας), pero es indigno del hombre el no buscar la ciencia, que le conviene (τὴν καθ' αὑτὸν ἐπιστήμην). Pero, si los poetas tuviesen razón y la envidia fuese la naturaleza propia de lo divino, resultaría que todos los que aspirasen a algo más alto serían unos desgraciados"; la némesis castiga, en efecto, a todo lo que trata de descollar por encima de lo corriente, y lo iguala y nivela todo. "Pero lo divino no puede ser envidioso", es decir, negarse a comunicar lo que es, interponiéndose entre la ciencia y el hombre; "y, según el proverbio, los poetas son muy mentirosos. Y tampoco puede creerse que otra ciencia sea más honrada, pues la más divina de todas es también la más honrada". Se honra, en efecto, lo que llevando en sí lo excelente, lo comunica; los dioses merecen, pues, ser honrados porque poseen esta ciencia. "Dios es considerado como la causa y el principio de todo; por eso es Dios el único que la posee o, por lo menos, el que la posee en mayor medida". Pero, precisamente por ello, no es indigno del hombre tratar de buscar este supremo bien, conveniente para él, esta ciencia pertene-

ciente a Dios. "Es verdad que las demás ciencias son más necesarias que la filosofía; pero ninguna es más excelente que ella" (*Metaf.* I, 2).

Es difícil señalar *con toda precisión* lo que es la filosofía aristotélica, indicar los diversos momentos fundamentales de la idea general, pues Aristóteles es mucho menos fácil de comprender que Platón. Éste se vale de mitos y siempre cabe saltar por alto lo dialéctico y decir, sin embargo, que se ha leído a Platón; Aristóteles, por el contrario, entra directamente en lo especulativo. Parece como si éste se limitase a filosofar sobre lo concreto, sobre lo particular, sin destacar qué es lo absoluto, lo general, qué es Dios, pues pasa siempre de unos detalles a otros. Su tarea cotidiana versa sobre lo que *es*, lo mismo que la labor de un profesor es su curso semestral; y aunque para ello recorra toda la masa del mundo de las representaciones, sólo parece buscar lo verdadero en lo particular, sólo parece reconocer una serie de verdades particulares.

Este modo de proceder no presenta brillantez alguna, ya que no parece elevarse hasta la idea (como Platón, que habla de la excelsitud de las ideas) ni reducir a ella lo concreto y detallado. Pero, si bien Aristóteles, de una parte, no destaca lógicamente la idea general (pues de otro modo su llamada lógica, que es algo distinto, podría reconocerse en todo como el concepto uno, en cuanto al método), no es menos cierto que, por otra parte, en Aristóteles aparece también lo uno absoluto, la idea de Dios, como algo particular, ocupando su lugar al lado de los demás, aunque sea toda la verdad. Es algo así como si se dijera: "Existen las plantas, los animales, los hombres, pero existe también Dios, lo más excelente de todo."

Intentaremos dar pruebas detalladas de lo particular sacadas de todas las series de conceptos que va recorriendo Aristóteles; hablaremos, *en primer lugar,* de su *metafísica* y de sus determinaciones; *en segundo lugar,* trataremos de las ciencias especiales estudiadas por Aristóteles, procurando ante todo señalar el concepto fundamental de *naturaleza,* tal como aparece en Aristóteles; *en tercer lugar,* nos referiremos al *espíritu,* al alma y a sus estados; *por último,* diremos algo acerca de los libros de Aristóteles sobre la *lógica.*

1. La metafísica

La idea especulativa de Aristóteles hay que deducirla, principalmente, de los libros de su *Metafísica,* sobre todo de los

últimos capítulos del libro doce (Λ), que tratan del pensamiento divino. Sin embargo, nos encontramos con que esta obra presenta, en cuanto a su composición, en gran medida, aquella peculiar dificultad a que antes (v. *supra*, p. 248) nos referíamos, ya que en ella aparecen reunidas varias obras en una. Aristóteles y los antiguos no conocían esta obra por el nombre de "Metafísica", con el que ha llegado a nosotros, sino por el de πρώτη φιλοσοφία.[90] Y, aunque el cuerpo de esta obra formase una unidad, como parece indicarlo su ilación general,[91] no puede decirse que en ella se proceda de un modo sistemático y claro.

Aristóteles (*Metaf.* IV, 1) distingue esta filosofía pura, muy claramente, de las demás ciencias como "la ciencia de lo que es en cuanto es y de lo que le conviene en y para sí".* Lo que a Aristóteles le preocupa, fundamentalmente, es descubrir la determinación de lo que es esta *sustancia* (οὐσία) (*Metaf.* VII, 1). En esta *ontología* o lógica, como nosotros la llamamos, investiga y distingue exactamente nuestro pensador los cuatro principios (*Metaf.* I, 3): el primero es el de la determinabilidad o la *cualidad* como tal, por medio de la cual algo es lo que es, la *esencia* o la *forma;* el segundo la *materia;* el tercero el *principio del movimiento;* el cuarto el principio del *fin* o de lo *bueno.* En el curso ulterior de la *Metafísica,* Aristóteles vuelve, con frecuencia, sobre la determinación de las ideas; pero, en esta obra, aparece todo inconexo, unas cosas detrás de otras, a pesar de hallarse unido bajo un concepto totalmente especulativo.

Aristóteles distingue, más de cerca, *dos formas fundamentales:* la de la *potencia* (δύναμις) y la del *acto* (ἐνέργεια),** la segunda de las cuales se determina más como *entelequia* (ἐντελέχεια) o actividad libre, que lleva en sí el fin (τὸ τέλος) y es la realización de este fin. Son éstas las determinaciones que aparecen constantemente en Aristóteles, principalmente en el libro noveno de la *Metafísica,* y que es necesario conocer para poder comprenderlo. La expresión δύναμις, en Aristóteles,

[90] Aristóteles, *Metafísica,* VI, 1; *Física,* II, 2; I, 9 (Cfr. Michelet, *Examen critique,* etc., pp. 23-27).

[91] Michelet, *Examen critique,* etc., pp. 115-198 [M.].

* La traducción literal de Aristóteles sería: "lo que le conviene en virtud de su propia naturaleza" [E.].

** Para traducir ἐνέργεια Hegel utiliza tres términos alemanes según el caso: *Wirklichkeit, Wirksamkeit* y *Tätigkeit,* que hemos traducido por "acto", "efectividad" y "actividad" [T.].

es la facultad, el en sí, lo objetivo; luego viene lo general abstracto, la idea: la *materia*, que puede adoptar todas las *formas* posibles, sin ser ella misma el principio formador. Pero Aristóteles nada tiene que ver con una abstracción tan vacua como la cosa en sí. La energía o, más concretamente, la subjetividad, es la forma realizadora, la negatividad referente a sí misma. Por el contrario, cuando decimos: la esencia, no establecemos todavía con ello la actividad, pues la esencia es solamente el en sí, la potencia, sin forma infinita.

El concepto fundamental de la *sustancia* es, según esto, para Aristóteles, que no es solamente materia (*Metaf.* VII, 3), a pesar de que ésta, en la vida corriente, es considerada de ordinario como lo sustancial. Es cierto que todo lo que es encierra materia, que todo cambio requiere un sustrato (ὑποκείμενον) sobre el que se opere; pero, como la materia misma sólo es potencia, no el acto que corresponde a la forma, es necesario que a la forma se añada la actividad, para que la materia sea verdadera (*Metaf.* VIII, 1-2). Por tanto, lo que Aristóteles llama δύναμις no es, en modo alguno, la fuerza (ya que la fuerza es más bien un tipo imperfecto de la forma), sino más bien la capacidad, y tampoco una posibilidad indeterminada; y la ἐνέργεια es la efectividad por sí misma. Estas determinaciones fueron muy importantes a lo largo de toda la Edad Media. Y, siguiendo a Aristóteles, la sustancia esencialmente absoluta no separaba entre sí la potencia y el acto, la forma y la materia, sino que lo verdaderamente objetivo implicaba también actividad, como lo verdaderamente subjetivo implicaba también posibilidad.

Este criterio ilustra también el tipo de contraposición que existe entre la idea aristotélica y la platónica. Aunque también en Platón sea la idea esencialmente determinada y concreta, Aristóteles va, en este punto, más allá. En efecto, en cuanto que la idea se halla determinada en sí misma, debe señalarse más de cerca la relación de los momentos dentro de ella; y esta relación de los momentos entre sí debe concebirse precisamente como *actividad*. Nosotros solemos tener en la conciencia lo defectuoso de lo general, es decir, de lo que sólo es en sí. Lo general no tiene aún realidad por el hecho de ser general, pues siendo el en sí algo inerte, no puede llevar consigo la actividad de la realización. La razón, las leyes, etc., son, por tanto, algo abstracto, pero lo racional, como algo que se realiza, es reconocido por nosotros como necesario, y por eso no damos gran importancia a tales leyes generales.

Ahora bien, el punto de vista de Platón consiste, en general, en expresar la esencia más bien como lo objetivo, lo bueno, el fin, lo general, pero en lo que parece faltar el principio de la subjetividad viva como el momento de la realidad o, por lo menos, quedar relegado al fondo del problema. Pero, en realidad, aunque este principio negativo no aparezca directamente expresado en Platón, sí se halla esencialmente implícita en él la conciencia de lo absoluto como la unidad de los contrarios, pues esta unidad es, esencialmente, la unidad negativa de estos contrarios, la que levanta y retrotrae a sí misma su alteridad, su contraposición. En cambio, en Aristóteles se determina expresamente como energía esta negatividad, esta efectividad activa: el desdoblarse a sí mismo, este ser para sí, el levantar la unidad y establecer este desdoblamiento, pues, como dice Aristóteles *(Metaf.* VII, 13), "la entelequia separa". La idea platónica es, por el contrario, más bien aquel levantamiento de los contrarios en que la identificación de éstos es precisamente la unidad.

Por tanto, mientras que lo predominante, en Platón, es el principio afirmativo, la idea, como algo sólo idéntico consigo mismo en lo abstracto, en Aristóteles predomina el momento de la negatividad, pero no como cambio, ni tampoco como la nada, sino como distinción, como determinación, destacado por él en cuanto tal. Este principio de la individuación, no en el sentido de una subjetividad contingente, particular, sino en el sentido de la subjetividad pura, es característico de Aristóteles. Éste, por tanto, convierte también lo bueno, como el fin general, en fundamento sustancial y se atiene a él, por oposición a Heráclito y a los eléatas.

El devenir de Heráclito es una determinación certera y esencial; pero el cambio carece todavía de la determinación de la identidad consigo mismo, de la firmeza de la generalidad. El río cambia constantemente, pero se mantiene también perenne y tiene, más aún, una existencia general. De donde se deduce inmediatamente que Aristóteles *(Metaf.* IV, 3-6) polemiza principalmente contra Heráclito y otros cuando dice que el ser y el no ser no son uno y lo mismo (cfr. t. I, p. 262), fundamentando así aquella famosa tesis de la contradicción de que un hombre no es al mismo tiempo un barco. Se ve inmediatamente que Aristóteles no comprende el ser o el no ser puro, esta abstracción que no es, esencialmente, sino la transición de lo uno a lo otro, sino que entiende por *lo que es*, esencialmente, la sustancia, la idea, la razón, pero al mismo

tiempo como fin que mueve. Ahora bien, del mismo modo que se atiene a lo general contra el principio del simple cambio, hace valer, por el contrario, la actividad contra los números de los pitagóricos y contra las ideas platónicas. Pero, por muy prolija y frecuentemente que Aristóteles polemice contra una y otra cosa, sus objeciones se reducen todas, en sustancia, a la observación que apuntábamos ya en otro lugar (t. I, p. 196): la de que la actividad no debe buscarse en estos principios; eso de que las cosas reales participan de las ideas no pasa de ser, según él, una cháchara vacua y una metáfora poética. Las ideas, como determinabilidades generales abstractas, sólo equivalen a las cosas en cuanto a su número, pero ello no quiere decir que deban considerarse como sus causas. Y asimismo se halla preñado de contradicciones el admitir géneros independientes, ya que así existirían en Sócrates, por ejemplo, varias ideas juntas: la de hombre, la de bípedo, la de animal (*Metaf.* I, 7 y 9).

Por tanto, la actividad, en Aristóteles, es también cambio, pero encuadrado dentro de lo general, el cambio que se mantiene igual a sí mismo: por consiguiente, una determinación que se determina a sí misma y es, en consecuencia, el fin general que se realiza; en el simple cambio no va implícito aún, por el contrario, el conservarse a sí mismo dentro de lo que cambia. Tal es la *determinación fundamental* que interesa en Aristóteles.

Aristóteles distingue diversos momentos en la sustancia, en cuanto que los momentos de la actividad y de la potencia no aparecen aún unidos, sino separados. La determinación más precisa de esta relación entre el acto y la potencia, entre la forma y la materia, y el movimiento de esta contraposición se traducen en los diversos *modos de la sustancia.* En este punto, Aristóteles va recorriendo las sustancias, las cuales aparecen en él como una serie de distintas clases de sustancias, que nuestro filósofo va examinando más bien una por una en vez de tratar de reducirlas todas a un sistema. Las determinaciones fundamentales son los tres momentos siguientes:

a) La *sustancia sensorial y perceptible* es aquella que tiene una materia de la que se distingue la forma efectiva. Esta sustancia es, por tanto, finita, pues es precisamente la separación y la exterioridad de la forma y la materia la una con respecto a la otra lo que constituye siempre la naturaleza de lo finito. La sustancia sensible, dice Aristóteles (*Metaf.* XII, 2), lleva implícito el *cambio,* pero de tal modo que se trueca en lo contrario de lo que es; las contraposiciones desaparecen la

una en la otra, y el tercer término que se mantiene en pie fuera de estos contrarios, lo permanente en medio de estos cambios es la materia.

Las categorías fundamentales del cambio que Aristóteles señala son las siguientes cuatro distinciones: la que se refiere al qué (κατὰ τὸ τί), la que versa sobre la cualidad (ποιόν), la que se refiere a la cantidad (ποσόν) y la que versa sobre el dónde (ποῦ). El primero de estos cuatro cambios, nos dice, es la generación y la corrupción de la esencia simple y determinada (κατὰ τόδε); el segundo, el de las demás cualidades (κατὰ τὸ πάθος); el tercero, el aumento y la disminución; el cuarto, el movimiento. La materia es el fundamento muerto sobre el que se operan los cambios que la materia sufre.

"El cambio mismo es el cambio del ser en potencia al ser en acto, por ejemplo, del blanco en potencia al blanco en acto. De esta suerte, no sólo por accidente es posible el generarse del no-ser, sino que todo se genera del ser, pero del ser en potencia, no del ser en acto." La potencia se llama también, por tanto, lo que es general de suyo, que lleva implícitas estas determinaciones, pero sin poner de manifiesto ninguna a partir de la otra. La materia es la simple potencia, pero contrapuesta a sí misma, de tal modo que algo sólo llega a ser en acto lo que su materia era ya en potencia.

Se establecen, pues, tres momentos: la materia, como lo general, como el sustrato del cambio (ἐξ οὗ) indiferente a lo contradictorio; las determinabilidades contrapuestas de la forma, negativas las unas con respecto a las otras, como lo que se trata de levantar y de establecer (τι y εἴς τι); el primer motor (ὑφ' οὗ), la actividad pura (*Metaf.* VII, 7; IX, 8; XII, 3).[92] Pero la actividad es la unidad de forma y materia, si bien Aristóteles no se detiene a explicar en detalle cómo existen estas dos en aquélla. De este modo, se manifiesta en la sustancia sensible la diversidad de los momentos, pero aún no su retorno a sí mismos; pero la actividad es lo negativo que entraña, idealmente, lo contrapuesto y, por tanto, ya aquello que debe llegar a ser.

b) Una clase superior de sustancia, es, según Aristóteles (*Metaf.* IX, 2; VII, 7; XII, 3), aquella a que se incorpora la

[92] Aristóteles llama τι no sólo a la forma por levantar, sino también a la materia ya que, en realidad, la forma por levantar sólo sirve de material a la que ha de ponerse; por eso en el primer pasaje llama a los tres momentos ἔκ τινος, τι y ὑπό τινος y en el último τι, εἴς τι, y ὑπό τινος [M.].

actividad, la cual lleva ya implícito lo que debe llegar a ser. Tal es el *entendimiento* determinado en y para sí, cuyo contenido es el fin, que realiza mediante su actividad, sin limitarse a cambiar, como la forma sensible. Pues el alma es, esencialmente, entelequia, una determinación general que se establece: no simplemente una actividad formal cuyo contenido proviene de otra fuente, de la que sea. Sino que, en cuanto que lo activo cifra su contenido en la realidad, este contenido sigue siendo el mismo; existe todavía, sin embargo, una actividad distinta de la materia, aunque la sustancia y la actividad aparezcan unidas. Tenemos, pues, aquí, una materia de la que el entendimiento necesita como de una premisa. Los dos extremos son la materia como potencia y el pensamiento como efectividad: aquélla, como lo general pasivo, éste como lo general activo; en la sustancia sensible, lo activo sigue siendo aún completamente distinto de la materia. Sobre ninguno de aquellos dos momentos recae el cambio, pues ambos son lo general que es en sí, en forma contrapuesta.

c) Pero el punto *supremo* es más bien aquel en que se unen la potencia, la actividad y la entelequia: la *sustancia absoluta*, que Aristóteles (*Metaf.* XII, 6-7; IX, 8) determina, en general, diciendo que es lo *inmóvil* en y para sí (ἀΐδιον), pero que, al mismo tiempo, *infunde movimiento* y cuya esencia es actividad pura, sin tener materia. Pues la materia como tal es lo pasivo, aquello en que se opera el cambio y que, por tanto, no se identifica simplemente con la actividad pura de esta sustancia.

Nos encontramos aquí, ciertamente, como en muchas otras ocasiones, por lo demás, con el modo que consiste en negar simplemente un predicado, pero sin decir cuál es su verdad; ahora bien, la materia sólo es, precisamente, aquel momento de la esencia inmóvil. Ha podido pensarse, en los tiempos modernos, que era algo *nuevo* el determinar la esencia absoluta como actividad pura, pero esto sólo ha sido posible por ignorancia del concepto aristotélico. Los escolásticos, en cambio, reconocieron con razón esto como la definición de Dios, al designar a Dios como el *actus purus*. No cabe concebir idealismo más alto que éste. También podríamos expresar esto así: Dios es la sustancia en cuya potencia va también implícito, como algo inseparable, el acto; en ella, la potencia no se distingue de la forma, ya que produce a partir de sí misma sus determinaciones de contenido. Aristóteles se aparta, en este punto, de Platón, y polemiza desde este punto de vista contra el número, la idea y lo general, ya que si esto se determina

como algo quieto y no como algo idéntico a la efectividad, no puede ser ningún movimiento. Por tanto, las ideas y los números inertes de Platón no dan realidad a nada: sí, en cambio, lo absoluto de Aristóteles, que es, en su quietud, al mismo tiempo, actividad absoluta.

Aristóteles (*Metaf.* XII, 6) dice acerca de esto, precisando más su pensamiento: "Puede ocurrir que lo que tiene la potencia no actúe; de nada sirve, pues, hacer eternas las sustancias, como los teóricos de las ideas, si no hay en ellas un principio capaz de producir cambio. Y tampoco esto basta, si el principio no actúa, pues de otro modo no se producirá cambio alguno. Más aún, aun cuando actuase, si su sustancia sólo fuese la potencia, no habría movimiento eterno, pues lo que es en potencia puede también no ser. Tiene que haber, pues, un principio cuya sustancia deba concebirse como acto."

Y así, vemos que en el espíritu la energía es la sustancia misma. "En este punto parece surgir, sin embargo, una duda. Pues todo lo activo parece ser posible, pero no todo lo posible parece desarrollar energía, por donde la potencia parece ser lo primero", puesto que es lo general. "Pero, si fuese así, no sería nada de lo que es, pues es posible que, aun pudiendo ser, no sea aún. Y la energía es algo superior a la potencia. Por eso no puede decirse, como pretenden los teólogos, que primeramente existiera, en un tiempo infinitamente remoto, el caos o la noche [la materia], o, como dicen los físicos, que todo existiera al mismo tiempo. En efecto, ¿cómo podía haber cambiado este algo primero, si nada hubiese sido causa, en acto? Pues la materia no se mueve a sí misma, sino que es movida por el maestro artesano. Por eso Leucipo y Platón afirman que el movimiento existe siempre; lo que no dicen es por qué."

La actividad pura es, según Aristóteles (*Metaf.* IX, 8), anterior a la potencia, no en cuanto al tiempo, sino en cuanto a la esencia. El tiempo es, en efecto, un momento subordinado, muy distante de lo general, pues la primera esencia absoluta es, como dice Aristóteles al final del capítulo sexto del libro XII, "aquello que, desarrollando la misma efectividad, se mantiene siempre igual a sí mismo". En aquella premisa de un caos, etc., se da por supuesta una efectividad proyectada sobre otra cosa, pero no sobre sí misma y que tiene, por tanto, una premisa; y el caos sólo es la potencia vacía.

Debe considerarse como la verdadera esencia, prosigue Aristóteles (*Metaf.* XII, 7) lo que se mueve en sí mismo, lo que "se mueve *en círculo*; y esto no debe buscarse solamente en la

razón pensante, sino también en el hecho". De la determinación de la esencia absoluta como esencia activa, que hace que las cosas cobren realidad, se sigue que esta esencia existe de un modo objetivo en la naturaleza visible. Como lo igual a sí mismo y como algo visible, esta esencia absoluta es "el *cielo eterno*"; los dos modos de representación de lo absoluto son, por tanto, la razón pensante y el cielo eterno. El cielo es algo movido y es también, al mismo tiempo, algo que mueve. Y siendo, así, lo esférico algo a la par moviente y movido, tiene que haber necesariamente un centro que mueva, pero sea de suyo *inmóvil* y, al mismo tiempo, eterno y una sustancia y la energía.[93]

Esta gran determinación aristotélica, como el círculo de la razón que retorna a sí misma, tiene el mismo significado que otras determinaciones modernas; lo inmóvil que mueve es la idea que permanece idéntica a sí misma y que, al mover, no se sale de la órbita de la relación consigo misma. Aristóteles explica esto como sigue: "Su movimiento se determina del siguiente modo. Mueve aquello que es apetecido y pensado; pero él mismo permanece inmóvil y lo originario de ambas cosas es uno y lo mismo." Tal es la finalidad, cuyo contenido es el mismo apetecer y el mismo pensar; un fin así se llama lo bello o lo bueno. "Pues lo que se apetece es lo que *aparece* como bello [lo que gusta]; lo primero [o la finalidad] a que la voluntad tiende es lo que es bello. Ahora bien, lo apetecemos más porque aparece así, que aparece así porque lo apetecemos." Pues, de otro modo, sería establecido simplemente por medio de la

[93] Como esta explicación hegeliana del famoso pasaje de Aristóteles tiene en su favor el testimonio de tantas autoridades, el editor no puede seguir aquí, como tantas otras veces en el transcurso de estas *Lecciones*, la norma establecida por la sociedad de amigos de Hegel a cuyo cargo corre la edición de sus obras, que es la de corregir tácitamente los errores e inexactitudes que hayan podido deslizarse en la exposición del autor. Es evidente, de todos modos, que Aristóteles habla de tres sustancias: de un mundo sublunar, que mueve el firmamento; del firmamento mismo, como el centro, que es a la par el motor y lo movido, y de Dios, como el *motor inmóvil*. Por tanto, siguiendo a Alejandro de Afrodisia (*Schol. in Arist.* ed. Brandis, p. 804, b) al cardenal Bessarion (*Aristoteles lat.*, ed. Becker, p. 525, b) y a otros, el pasaje aristotélico debe leerse así: ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ (*sc.* ὁ οὐρανός). ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν καὶ μέσον τοίνυν, ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ. Y la traducción sería, sobre poco más o menos, ésta: Además del cielo incesantemente movido, "hay algo que él mueve. Y como lo que a un tiempo mueve y es movido es algo intermedio, existe también un motor inmóvil" (Cfr. Michelet, *Examen critique*, etc., p. 192; *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, nov. de 1841, núm. 84, pp. 668 *s.*) [M.].

actividad; en realidad, se establece independientemente, como una esencia objetiva por medio de la cual se despiertan nuestras apetencias.

"Pero el verdadero principio es, aquí, el pensamiento; pues el pensamiento sólo es movido por lo pensado. En cambio, el otro coelemento (συστοιχία)[94] es inteligible [apenas da uno crédito a sus ojos] en y para sí"; alude Aristóteles al decir esto, al pensamiento que se establece como objetivo, que es en y para sí; "y la sustancia de este otro elemento es la primera; pero la sustancia primera es la actividad pura y simple. Lo bello y lo mejor es precisamente eso; y lo primero es siempre lo absoluto o posiblemente mejor. Y el concepto demuestra que el 'para quien' forma también parte de lo inmóvil. Lo que es movido puede comportarse también de otro modo. El movimiento (φορά) es el primer cambio; el primer movimiento es, a su vez, el movimiento cíclico, pero éste es movido por aquél."

Por tanto, según Aristóteles, el concepto, *principium cognoscendi*, es también el motor, el *principium essendi*; lo proclama como Dios y señala su relación con la conciencia individual. "La primera causa es necesaria. Ahora bien, lo necesario se dice de tres modos: primeramente, es lo violento, lo contrario a nuestra inclinación (παρὰ τὴν ὁρμήν); lo segundo, aquello sin lo cual no existe lo bueno; lo tercero, lo que no puede ser de otro modo, sino que simplemente es. Pues bien, de tal principio de lo inmóvil penden el cielo y la naturaleza toda", lo eterno visible y lo mudable visible.

Este sistema dura eternamente. "Pero a nosotros [como individuos] sólo por un breve tiempo nos está reservada una residencia en él que es la más excelente que apetecer podamos. Pues aquello es simpre así; pero para nosotros es imposible. Ahora bien, como su actividad misma es también goce, tenemos que lo más generoso de todo es el velar, el sentir y el pensar; en cambio, las esperanzas y los recuerdos no son goce sino por razón de aquéllos. Pero el pensamiento, que es puro por sí mismo, es un pensamiento de lo que es lo más excelente en y para sí"; el pensamiento es fin último y absoluto para sí mismo.

Aristóteles expresa del siguiente modo la diferencia y la

[94] συστοιχία es una buena palabra y podría significar también un elemento que es su propio elemento y se determina solamente por sí mismo. [El término es muy usado por Aristóteles y en general puede decirse que se refiere a cosas que de acuerdo con cierto criterio pueden agruparse en líneas o columnas. Cfr. la traducción de Ross, 2ª ed., Oxford, 1928. E.]

contraposición en la actividad y el levantamiento de ella: "Pero el pensamiento se piensa a sí mismo porque participa (μετάληψιν) de lo pensado; es algo pensado, al ponerse en contacto y pensar, por donde el pensamiento y lo pensado son una y la misma cosa." El pensamiento, en cuanto motor inmóvil, tiene un objeto que se pone a su vez en actividad, ya que su contenido es a su vez un algo pensado, es decir, es también un producto del pensamiento y, por tanto, absolutamente idéntico a la actividad del pensar. Lo pensado no se engendra sino en la actividad del pensar, que es, por tanto, una eliminación del pensamiento como objeto. Por tanto, aquí, en el pensamiento, lo que mueve y lo que es movido son una y la misma cosa: en cuanto que la sustancia de lo pensado es el pensamiento, este algo pensado es la causa primera que siendo inmóvil de suyo se identifica con el pensamiento movido por ella; la separación y la relación son uno y lo mismo.

El momento fundamental de la filosofía aristotélica consiste, por tanto, en que la energía del pensamiento y lo pensado objetivo sean una y la misma cosa; "pues lo que se asimila, lo pensado y la esencia es el pensamiento. Su posesión coincide con su efectividad (ἐνεργεῖ δὲ ἔχων); de tal modo que [este todo de la efectividad por el cual se piensa a sí misma] es más divino que aquello que la razón pensante cree *tener* de divino", el contenido del pensamiento. No es lo pensado lo excelente, sino la energía misma del pensamiento; la actividad de la asimilación no hace sino crear lo que aparece como asimilado. "La especulación (ἡ θεωρία) es, pues, lo más grato y lo mejor. Si Dios se siente, en esta actividad, tan bien como nos sentimos a veces nosotros [en los momentos en que se da en nosotros ese pensamiento eterno, que es Dios mismo], es digno de admiración, y aún más si se siente mejor. Y eso es, en efecto, lo que ocurre. Pero en él existe también vida, pues vida y no otra cosa es la efectividad del pensamiento. Pero Dios mismo es efectividad: la efectividad proyectada sobre sí misma es su vida excelente y eterna. Por eso decimos que Dios es la vida eterna y la mejor de las vidas." De esta sustancia excluye Aristóteles, además, el atributo de la magnitud.

En nuestro lenguaje, designamos lo absoluto, lo verdadero, como la unidad de lo subjetivo y lo objetivo que, por tanto, no es lo uno ni lo otro, aun siendo ambas cosas a la vez; pues bien, Aristóteles se debatió con estas formas especulativas, que aún hoy siguen siendo las más profundas, y las expresó con la mayor claridad. Por eso, él no admite tampoco la seca identidad del

entendimiento abstracto, sino que distingue también, con el mismo rigor, entre lo subjetivo y lo objetivo. Aquella identidad muerta no es para él lo más venerable de todo, Dios, en quien ve la *energía*. *Unidad* es, por tanto, una expresión mala, antifilosófica, y la verdadera filosofía no es el sistema de la identidad, sino que su principio ha de buscarse en una unidad que es actividad, movimiento, repulsión y, en la distinción, algo idéntico a sí mismo.

Si Aristóteles hubiese erigido en principio la escueta identidad intelectiva o la experiencia, jamás habría llegado a la idea especulativa que consiste en colocar lo individual y la actividad por encima de la posibilidad general. El pensamiento, como lo pensado, no es otra cosa que la idea absoluta considerada como algo en sí, el Padre; sin embargo, este factor primero, inmóvil, como distinto de la actividad, es, sin embargo, en cuanto absoluto, la actividad misma, y sólo ésta lo convierte en verdad.

En la teoría del alma, veremos a Aristóteles volver sobre este pensamiento especulativo; pero éste es, para Aristóteles, un objeto como los demás, una especie de estado que separa de los demás estados del alma empíricamente aceptados por él, tales como el sueño o el cansancio. No dice que sólo en él resida la verdad, que todo es pensamiento, sino que dice que ese pensamiento es lo primero, lo más fuerte, lo más honrado. Nosotros, por el contrario, decimos que el pensamiento como aquello que se comporta en relación consigo mismo *es*, que la verdad es; que el pensamiento es *toda* la verdad, aunque en nuestras representaciones nos encontremos con la sensación, etc., como algo real al lado del pensamiento.

Por consiguiente, aunque Aristóteles no se exprese como lo hace hoy la filosofía, no cabe duda de que le anima la misma concepción; no nos habla de una naturaleza especial de la razón, sino de la razón general. La filosofía especulativa de Aristóteles consiste precisamente en considerar de un modo pensante todos los objetos y convertirlos en pensamientos, de tal modo que, al existir como pensamientos, existan en su verdad. Pero eso no quiere decir que los objetos de la naturaleza sean por ello objetos pensantes de suyo, sino que, al pensarlos yo subjetivamente, mi pensamiento es también el concepto de la cosa, el que constituye por tanto su sustancia en y para sí. Pero en la naturaleza no existe el concepto por sí mismo como pensamiento, con esta libertad, sino que tiene carne y hueso y aparece, al mismo tiempo, empequeñecido por la exterioridad;

pero detrás de aquella existencia de carne y hueso hay, sin embargo, un alma, y esta alma es su concepto. La definición usual de la verdad, según la cual ésta consiste en "la coincidencia entre la representación y el objeto" no aparece todavía, en modo alguno, contenida en la representación, pues cuando me represento una casa, una viga, etc., no soy yo, ni mucho menos, ese contenido, sino algo completamente distinto de él y, por tanto, no coincido aún con el objeto de mi representación. Sólo en el pensamiento se da una verdadera coincidencia entre lo objetivo y lo subjetivo; *esto soy yo.* Aristóteles se coloca, pues, en el punto de vista más alto a que cabe llegar; no se puede reconocer nada más profundo aunque presente, a pesar de todo, simplemente la forma de que tiene por punto de partida la representación.

En este punto, Aristóteles (*Metaf.* XII, 9) *resuelve muchas dudas,* por ejemplo las de si el pensamiento es algo compuesto o la ciencia es la cosa misma. "La naturaleza del pensamiento (νοῦς) entraña ciertos problemas, ya que, considerando el pensamiento como la más divina de las cosas por nosotros observadas, plantea ciertas dificultades el saber en qué estados (πῶς δ' ἔχων) ha de encontrarse para tener este carácter. En efecto, si no piensa en nada, ¿dónde estará su dignidad? Es semejante a quien duerme. Y si piensa en algo, pero esto depende de alguna otra cosa (ἄλλο κύριον), tendremos que —desde el momento en que lo que es su sustancia no es el acto mismo de pensar (νόησις), sino una potencia— no puede ser la mejor de las sustancias", pues no se hallará en perenne actividad, "ya que es el pensamiento (*τοῦ νοεῖν*) [activo] lo que le da su valor. Además, si su sustancia es la facultad de pensar o el acto del pensamiento, ¿qué es lo que piensa? Se pensará a sí mismo o pensará otra cosa, la cual podrá ser siempre la misma o variar. Ahora bien, en este caso, ¿importa o es indiferente que piense en lo bueno o en una cosa cualquiera, al azar?... En primer lugar, si el 'pensamiento' no es el acto mismo de pensar, sino una *potencia,* es de suponer que la continuidad del pensamiento se le hará fatigosa", ya que toda fuerza se desgasta. "En segundo lugar, habría evidentemente algo más precioso que el pensamiento o que lo que se piensa (νοούμενον). Pues ambas cosas, el pensamiento y el acto de pensar (τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις), pertenecerían precisamente a quien pensara lo peor del mundo, por donde, para evitar esto (como debe evitarse, ya que hay cosas que es mejor no ver que ver), habrá que reconocer que el acto de pensar no puede ser la mejor de las cosas. Por tanto,

el pensamiento divino tiene necesariamente que pensarse a sí mismo (puesto que es la más excelente de las cosas) y es el pensamiento que consiste en el *pensar del pensar*.

"Pero evidentemente el conocimiento y la percepción, la opinión y el entendimiento recaen siempre sobre algo distinto de ellos como su objeto, y sólo de pasada sobre ellos mismos. Además, si el pensamiento y el ser pensado son cosas distintas, ¿con respecto a cuál de ambas cosas corresponderá al pensamiento la bondad? Pues el concepto [95] del pensamiento y el de lo pensado no es el mismo. A esto contestamos que, en ciertos casos, la *ciencia es la cosa* misma. En las ciencias prácticas, la cosa es la sustancia inmaterial y la determinabilidad del fin (ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι), en las teóricas el fundamento y el pensamiento. Por tanto, no siendo cosas distintas lo pensado y el pensamiento, tendremos que estas contraposiciones, en cuanto carentes de materia, son uno y lo mismo, es decir, que sólo existe *un pensamiento de lo pensado*." La razón que se piensa a sí misma es el fin último absoluto o lo bueno, puesto que sólo existe en gracia a sí misma. "Aún queda otro problema, que es el de saber si lo pensante es o no algo *compuesto*, pues si lo fuese, el pensamiento cambiaría al pasar de unas a otras partes del todo. Ahora bien, lo bueno no reside en esta o en aquella parte, sino que es lo mejor del universo, como algo distinto de él. Así se comporta eternamente el pensamiento, que es el pensamiento de sí mismo."

En cuanto que esta idea especulativa, que es lo mejor y lo más libre, ha de buscarse también en la naturaleza y no simplemente en la razón pensante, Aristóteles pasa para ello al *Dios visible*, que es el cielo (*Metaf.* XII, 8). Dios, como Dios vivo, es el universo; y así, Dios irrumpe en el universo como Dios vivo. Se manifiesta aquí como un Dios patente o como un motor, y sólo en lo manifiesto se percibe la diferencia entre la causa del movimiento y lo movido. "El principio y la primera causa del ser es inmóvil en sí, pero determina el primer movimiento eterno y uno"; tal es el cielo de las estrellas fijas. "Pero vemos, además de la conmoción simple del todo provocada por la primera sustancia inmóvil, otros movimientos eternos: los de los planetas." Pero no podemos entrar aquí en más detalles acerca de esto.

[95] La expresión τὸ εἶναι, con el dativo (τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ) expresa siempre el concepto, mientras que con el acusativo significa la existencia concreta (Trendelenburg, *Comment. in Arist. De anima*, III, 4, p. 473) [M.].

Acerca de la *organización del universo* en general, dice Aristóteles (*Metaf.* XII, 10): "Hay que examinar de qué modo la naturaleza del universo contiene en sí lo bueno y lo mejor: si como algo separado y en y para sí, o como el orden de las partes. Probablemente de ambos modos, como en un ejército, pues lo bueno consiste tanto en el orden como en el general, más en lo segundo que en lo primero, ya que el general no existe por el orden, sino éste por el general que lo impone. Todas las cosas son ordenadas entre sí de cierto modo, pero no del mismo modo: hay lo que flota y lo que vuela y hay las plantas, pero no de tal modo que no exista entre estas diversas clases de seres relación alguna, pues todos ellos se hallan en relación con los demás. Pues todo se halla ordenado con arreglo a un fin, pero como en una casa, donde los hombres son los que menos pueden obrar a su antojo, pues todos o la mayor parte de sus actos obedecen a un orden y, en cambio, los esclavos y los animales hacen pocas cosas encaminadas al interés común y viven casi siempre como mejor les parece. Pues el principio de cada cual es su propia naturaleza. Asimismo es necesario que todo se disuelva al final en sus elementos; pero, algunas cosas están formadas de modo que con ellas se halla todo en comunidad con el universo."

Aristóteles se detiene luego a refutar algunos otros pensamientos, por ejemplo, la perplejidad en que caen quienes se empeñan en hacer que todo nazca de lo contrario de lo que es y afirma, en contra de ese modo de pensar, la *unidad* del principio por medio de esta cita de un verso homérico:

El gobierno de muchos no trae nunca bienes; sólo uno debe [gobernar.

2. La filosofía de la naturaleza

De las *ciencias particulares* estudiadas por Aristóteles, la *física* aparece contenida en una serie de obras que forman una ordenación bastante completa de la filosofía de la naturaleza en su conjunto. Indicaremos el plan general.

La primera obra de Aristóteles sobre la materia es la *Teoría física o de los principios* (φυσικὴ ἀκρόασις ἢ περὶ ἀρχῶν), en ocho libros. Versa esta obra sobre el concepto de la *naturaleza* en general, sobre el *movimiento* y sobre el *espacio* y el *tiempo*, como debe de ser. La primera manifestación de la sustancia absoluta es el movimiento, cuyos momentos son el tiempo y el espacio; este concepto de su manifestación es lo general, que

sólo se realiza en el mundo corpóreo, al trocarse en el principio del aislamiento. La física aristotélica es lo que en rigor sería para los físicos de hoy día la metafísica de la naturaleza, pues nuestros físicos sólo nos hablan de lo que han visto y de los finos y delicados instrumentos que han construído, pero no de lo que han *pensado*.

Siguen a esta primera obra de Aristóteles sus libros *Sobre el cielo*, que tratan de la naturaleza del *cuerpo* en general y de los primeros cuerpos reales, de la tierra y de los cuerpos celestes en general, así como de la relación abstracta general entre unos y otros cuerpos por medio de la gravedad y la ligereza mecánicas, lo que hoy llamaríamos atracción, y, finalmente, de la determinación de los cuerpos reales abstractos o elementos.

Vienen luego los libros *Sobre la generación y la corrupción*, que versan sobre *el proceso físico del cambio*, después de haber estudiado el proceso ideal del movimiento. Además de los elementos físicos, aparecen aquí los momentos que sólo se dan en el proceso como tal: *el calor, el frío*, etc. Aquellos elementos son el lado real y existente; estas determinaciones, los momentos del devenir o del perecer, que sólo se dan en el movimiento.

A continuación, viene la *Meteorología*, que representa el proceso físico general en sus formas más reales. Se presenta, en este punto, una larga serie de determinaciones particulares: la lluvia, el agua salobre del mar, las nubes, el rocío, el granizo, la nieve, la escarcha, los vientos, el arco-iris, los colores, etc. Acerca de algunas materias, por ejemplo los colores, escribió Aristóteles, además, obras especiales. Nada queda en el olvido; pero la exposición de estas materias tiene un carácter más bien empírico. El libro *Sobre el universo*, con que se cierra esta serie, es, al parecer, apócrifo: trátase de un estudio aislado dirigido a Alejandro, que contiene, en parte, consideraciones generales acerca de las cosas, que figuran ya en otras partes, lo que indica claramente que la obra en cuestión no forma parte de este ciclo.

Aristóteles pasa después a la naturaleza orgánica; en este punto, sus obras no contienen solamente una *historia natural*, sino también una *fisiología* y una *anatomía*. Entre las obras relacionadas con la anatomía figuran sus tratados *Sobre los órganos motores de los animales* y *Sobre las partes de los animales*. Se refieren a la fisiología las siguientes obras: *De la generación de los animales* y *Sobre el movimiento común de los animales*. En seguida, Aristóteles pasa a tratar de la dife-

rencia entre *la juventud* y *la vejez*, entre *el sueño* y *la vigilia* y habla *de la respiración*, *de los sueños*, *de la brevedad y la longitud de la vida*, etc., materias todas de las que trata, en parte, de un modo empírico y, en parte, en un sentido más bien especulativo. Finalmente, escribe una *Historia de los animales*, pero no sólo como una historia natural en general, sino también como un estudio general de los animales, una especie de anatomía anatómico-fisiológica, si se quiere. Se le atribuye, asimismo, una obra de botánica titulada *Sobre las plantas* (περὶ φυτῶν). Es, como se ve, un cuadro amplísimo de la filosofía de la naturaleza en todas y cada una de sus partes.

Nadie podrá decir, por lo que se refiere al plan en general, que no reine aquí el necesario orden en que deben tratarse los problemas de la filosofía de la naturaleza o de la física. Y durante mucho tiempo la física se ajustó a esta forma y tendencia del concepto heredadas de Aristóteles y consistentes en derivar del todo las partes de la ciencia, lo que hace que también lo no especulativo conserve esta cohesión como orden exterior. A nosotros nos parece que ello es preferible al orden seguido en nuestros tratados de física, el cual no es sino el resultado completamente irracional de teorías enlazadas de modo casual, aunque debe reconocerse que ello se ajusta bastante bien a este modo de enfocar la naturaleza, que consiste en concebir los fenómenos sensibles de ésta prescindiendo de todo concepto y de toda razón.

Antes todavía se contenía en la física algo de metafísica; sin embargo, la experiencia poco satisfactoria a que esto dió lugar determinó a los físicos a alejarse todo lo posible de ella, para atenerse exclusivamente a lo que llaman la experiencia, creyendo que ésta les brinda directamente y sin estar corrompida por el pensamiento, tomada de primera mano de la naturaleza, la verdad certera. Cierto es que tampoco los físicos pueden prescindir del concepto; sin embargo, por una especie de convenio tácito, dejan en vigor ciertos conceptos tales como la existencia a base de partes, de fuerzas, etc., y se valen de ellos, aunque sin saber en lo más mínimo si encierran realmente una verdad y hasta qué punto es éste el caso. En lo tocante al contenido, estos conceptos no expresan en realidad la verdad de la cosa, sino solamente los fenómenos sensibles.

En cambio, Aristóteles y los antiguos en general entienden por física la comprensión de la naturaleza, lo general; por eso Aristóteles llama también a la física "teoría de los principios". Pues en los fenómenos de la naturaleza se manifiesta esencial-

mente esta diferencia entre el principio y sus consecuencias, los fenómenos, que sólo se levanta en lo propiamente especulativo. Sin embargo, aunque, por una parte, las investigaciones físicas de Aristóteles sean predominantemente filosóficas y no experimentales, no cabe duda de que también en su física prevalece el método empírico.

Por tanto, así como ya al hablar de lo general de la filosofía aristotélica se recordaba que las distintas partes se desdoblaban en una serie de conceptos determinados por sí mismos, aquí ocurre otro tanto, razón por la cual sólo podremos dar cuenta de algunos aspectos y no de todos. Algunas cosas no son tan generales que abarquen las otras, pues todo es para sí. Pero lo que sigue y que se refiere más bien al detalle no se halla colocado, en realidad, bajo el imperio del concepto, sino que se reduce a una indicación superficial de razones y a una explicación basada en las próximas causas, tal y como ocurre también en nuestra física.

Por lo que se refiere al *concepto general de la naturaleza*, hay que decir que Aristóteles expone ésta del modo más alto y más verdadero. En efecto, en la idea de la naturaleza, tal como Aristóteles (*Física* II, 8) la concibe, son esenciales *dos* determinaciones: el concepto de fin y el concepto de necesidad. Aristóteles afronta inmediatamente el problema en lo que tiene de fundamental, que es la antigua antinomia, heredada por él a la ciencia posterior, entre la necesidad (*causae efficientes*) y la finalidad (*causae finales*). El primer punto de vista gira en torno a la necesidad exterior, que es lo mismo que la casualidad: en este punto de vista, lo natural se concibe, en general, como determinado desde fuera por causas naturales. El otro punto de vista es el teleológico; ahora bien, la finalidad puede ser interior o exterior, y en la cultura moderna ha prevalecido en primer lugar, durante largo tiempo, la segunda.

De este modo, la actitud que el investigador adopta oscila continuamente entre aquellos dos modos, trata de descubrir causas externas y se debate con la forma de la teleología exterior, la cual sitúa el fin fuera de lo natural. Estas determinaciones eran bien conocidas de Aristóteles, quien las investiga esencialmente, para ver cómo se comportan.

Pero el concepto aristotélico de la naturaleza es mejor que el actual, pues lo fundamental es para él la determinación del fin, considerado como la determinación interior de la cosa natural misma. Esto le lleva a concebir la naturaleza como *vida*, es decir, como algo que tiene un fin de suyo y una unidad

consigo misma, que no se trueca en otra cosa, sino que por medio de este principio de la actividad determina los cambios conforme a su contenido peculiar y se conserva de ese modo en ellos. Aristóteles tiene presente, al pensar así, la finalidad inmanente interior y ve en lo necesario una condición exterior para ello. Por tanto, de una parte, Aristóteles determina la naturaleza como la causa final, que hay que distinguir de lo que es suerte y acaso, lo que la enfrenta, a su vez, con lo necesario que hay también en ella; y, de otra parte, investiga cómo se comporta lo necesario en las cosas naturales. En las cosas de la naturaleza, suele pensarse primeramente en la necesidad, entendiéndose por natural, esencialmente, lo que no está determinado por un fin. Desde hace mucho tiempo, se cree haber determinado la naturaleza de un modo filosófico y verdadero, circunscribiéndola al campo de la necesidad. Pero, al mismo tiempo, se hace mella en la concepción de la naturaleza, al considerarla colocada mediante el criterio del fin por encima de lo vulgar. Los dos momentos que examinábamos al tratar de la sustancia, el de la forma activa y el de la materia, corresponden a estas dos determinaciones.

Examinemos ante todo el *concepto de la finalidad*, como el concepto ideal de la sustancia. Aristóteles (*Física* II, 8) empieza diciendo que lo natural es lo que se conserva a sí mismo; toda la dificultad estriba en comprender esto. "Surge, ante todo, el problema de saber qué impide a la naturaleza obrar, no con arreglo a un fin y buscando lo mejor, sino comportarse más bien, por ejemplo, como Júpiter envía la lluvia, no para que el trigo crezca, sino obedeciendo a la necesidad. El vapor de agua depositado en las regiones superiores se enfría y el agua, al enfriarse, cae sobre la tierra en forma de lluvia; el que ello haga crecer el trigo es, simplemente, obra de la casualidad. Lo mismo ocurre cuando se echa a perder una cosecha, la lluvia no cae para echarla a perder, sino que esto es mera casualidad." Es decir, existe una conexión de la necesidad, pero consistente solamente en una relación externa; y en esto consiste precisamente la casualidad tanto de la causa como del efecto. "Ahora bien, si ello es así, ¿qué nos impide suponer —se pregunta Aristóteles— que lo que se presenta en forma de partes [por ejemplo, las partes de un animal] puede también, con arreglo a la naturaleza, comportarse así de un modo casual? Por ejemplo, el hecho de que los dientes delanteros sean afilados y aptos para cortar, mientras que los molares son anchos y aptos para moler el alimento, podría ser perfectamente bien el resultado

de una combinación fortuita de factores, sin necesidad de que fuera así con vistas a dicho fin. Y lo mismo ocurre con las demás partes en las que parece imponerse la finalidad. De este modo, podríamos llegar a la conclusión de que aquellas cosas vivas en que todo aparece ordenado fortuitamente como obedeciendo a un fin, se conservan así, una vez creadas, aunque originariamente surgieran por azar con arreglo a una necesidad exterior."

Este pensamiento, añade Aristóteles, fué formulado preferentemente por Empédocles, quien presenta los primeros orígenes como un mundo de las más variadas monstruosidades, por ejemplo, animales con forma de toro y cabeza humana, las cuales, sin embargo, no podían conservarse, sino que perecieron todas, porque no estaban destinadas originariamente a perpetuarse, hasta que, por último, fueron reuniéndose los elementos con arreglo a un fin: y así, sin necesidad de recurrir a los fabulosos monstruos de los antiguos, nosotros mismos conocemos una serie de especies animales que se han extinguido por la sencilla razón de que no podían perpetuarse. También la actual filosofía de la naturaleza emplea la expresión de "surgir" (que implica un desarrollo ajeno a todo pensamiento). Es una idea a que puede fácilmente verse conducida la filosofía de la naturaleza la de que los primeros productos de la naturaleza son a manera de intentos, de los cuales sólo pueden prevalecer *aquellos* que demuestren responder a un fin.

Pero la naturaleza es, como entelequia, lo que se produce a sí mismo. Por eso, Aristóteles replica: "Es imposible formarse semejante idea. Pues lo que acaece con arreglo a la naturaleza, acaece siempre o, por lo menos, casi siempre [es la generalidad externa, como constante retorno de lo desaparecido]; pero no ocurre lo mismo con lo que acaece por obra de la fortuna y del acaso. Aquello en que hay un fin (τέλος) se ajusta siempre a él, tanto en lo que antecede como en lo que sigue, de tal modo que, cuando se hace algo, es ésta su naturaleza, y según la naturaleza de cada cosa, así se hace ésta; se hace, pues, en gracia a ella." En eso consiste, precisamente, la naturaleza, en lo que algo que deviene existía ya así desde un principio: consiste en esta interior generalidad y finalidad que se realiza; y así, causa y efecto son idénticos, en cuanto que todas las distintas partes se refieren a esta unidad de fin. "Por el contrario, quien acepta aquella formación fortuita destruye la naturaleza y lo natural, pues por naturaleza es aquello que tiene en sí un principio por medio del cual llega a su fin a través de un continuo movimiento."

En estas palabras de Aristóteles va implícito todo el profundo y verdadero concepto de lo vivo, que es necesario considerar en sí mismo, como fin en sí: como un algo idéntico a sí mismo, que se repele a sí mismo y que, en su manifestación, permanece idéntico a su concepto: es por tanto la idea que se produce a sí misma. Las hojas, las flores, las raíces, producen así la planta y provienen de ella; y lo que producen, es decir, la simiente de la que, además, nacen, existía ya antes. En cambio, el producto químico no parece existir por sí mismo previamente, sino que de la combinación del ácido y la base parece nacer una tercera cosa; sin embargo, también aquí nos encontramos con que la esencia general de estos dos aspectos, su afinidad, existía previamente, aunque allí como simple posibilidad, lo mismo que en el producto existe solamente como una cosa. Pero la actividad de la vida que se conserva a sí misma hace nacer esta unidad en todas las relaciones.

Lo que aquí se dice va ya implícito incluso en la noción de quienes afirman que no conciben así la naturaleza, sino que dicen: lo que se conserva ès lo que está formado como si respondiese a un fin. Pues precisamente esto es la acción de la naturaleza que se produce a sí misma. Este concepto desaparece de dos modos en la manera moderna de considerar la vida: de una parte, por obra de una filosofía mecánica que basa todo en la presión, el impulso, las combinaciones químicas, las fuerzas, es decir, en relaciones de orden externo, inmanentes sin duda a la naturaleza, pero que no parecen emanar de la naturaleza de los cuerpos, sino que son un aditamento extraño a ella, como el color en un líquido; de otra parte, bajo el influjo de una física teológica que establece como causas los pensamientos de una inteligencia exterior al mundo. Fué la filosofía kantiana la que hizo revivir entre nosotros aquel concepto, por lo menos para lo orgánico, enjuiciando por tanto lo vivo como un fin de sí mismo. Es cierto que, en Kant, esto presenta solamente la forma subjetiva que constituye, en todo, la esencia de la filosofía kantiana, como si lo vivo sólo se determinase así en gracia de nuestro razonar subjetivo; sin embargo, el sentido verdadero que en ello se encierra es el de que las formaciones orgánicas son las que se conservan. El hecho de que la época más reciente haya traído de nuevo al recuerdo lo racional acerca de esto no es, pues, otra cosa que la justificación de la idea aristotélica.

Aristóteles señala también este fin que en sí mismo presenta lo orgánico en relación con *el medio,* del que dice *(Física* II,

8): "Cuando la golondrina hace su nido, la araña tiende su red y los árboles extienden sus raíces en la tierra buscando alimento, obra en ellos una de estas causas que se conservan, o un fin." Este instinto del obrar produce, en efecto, una obra para la conservación de sí misma, como un medio, con lo que el sér natural se funde consigo mismo y se refleja a sí. Y luego, Aristóteles pone esto que aquí se dice en relación con ciertas ideas generales formuladas ya antes por él: "Como la naturaleza es doble, de una parte la materia y de otra parte la forma, y ésta es el fin y en gracia al fin existe todo lo demás, tenemos que es la causa final."

En efecto, la forma eficiente tiene un contenido que, como contenido de la potencia, contiene los medios que aparecen como adecuados al fin, es decir, como establecidos por el concepto determinado. Así, pues, por mucha que sea la resistencia que en la manera moderna de concebir encuentre la idea de un fin inmanente, no hay más remedio que reconocer en los animales y en las plantas este concepto que se reproduce en otros. Como el animal, por ejemplo, vive en el agua o en el aire, está formado de tal modo que pueda conservarse en el medio en que vive, en el aire o en el agua, y así es, por ejemplo, el agua lo que puede explicar el por qué de la quijada de los animales; y, a la inversa, por haberse transformado así, vive en el agua este animal. Por consiguiente, esta actividad transformadora no se incorpora casualmente a lo vivo; es provocada por las potencias exteriores, pero sólo en la medida en que es conforme al alma del animal.

Aristóteles establece aquí (*Física* II, 8), de pasada, un *paralelo entre la naturaleza y el arte,* el cual relaciona también lo posterior con lo anterior con arreglo a fines: "*Errores* puede cometerlos la naturaleza, lo mismo que el arte: el gramático comete, a veces, una falta escribiendo, el médico está siempre expuesto a mezclar falsamente las medicinas, y también en la naturaleza ocurre, en ocasiones, que no alcanza los fines propuestos. De estos errores nacen los monstruos y los abortos, que no son sino errores de quien obra con vistas a un fin. De la procreación de los animales y las plantas no nace directamente un animal o una planta, sino que nace, ante todo, una simiente, expuesta también a corrupción." La simiente es, en efecto, el centro, en cuanto la realidad aún no consolidada, que es para sí, indiferente, libre.

En este paralelo entre la naturaleza y el arte suele tenerse presente la adecuación exterior a un fin, el punto de vista teleo-

lógico, el obrar *con arreglo a* fines. Pues bien, Aristóteles se manifiesta en contra de esto, al recordar que si bien la naturaleza consiste precisamente en obrar con arreglo a un fin o es lo general en sí, "es absurdo no querer pensar, por ello, en un obrar en consonancia con un fin porque lo que sirve de motor no se ve deliberar ni reflexionar consigo mismo". La inteligencia se acerca a la materia con la determinación de este fin y con sus instrumentos, y la elabora; y esta noción de una adecuación exterior a un fin, es la que ahora hacemos extensiva a la naturaleza. "Pero tampoco el arte delibera", dice Aristóteles. "Si la forma de un barco fuese el principio propio e interior de la madera, ésta obraría conforme a la naturaleza. Los actos de la naturaleza se parecen más que a nada a ese ejercicio del arte por medio del cual se cura uno a sí mismo." Movido por su instinto interior, el animal siente miedo a los males y hace lo que es bueno para él; la salud es, pues, algo esencial en él, pero no como un fin consciente, sino como una inteligencia que obra sin un pensamiento consciente de lo que hace.

Así como, en las manifestaciones anteriores, Aristóteles combate la adecuación exterior a un fin, hay otra observación suya igualmente certera (*Física* II, 9) que va dirigida contra la necesidad puramente externa, y por esta vía salimos al *otro* lado: cómo es *lo necesario en la naturaleza.* Dice el Estagirita a propósito de esto: "Se cree que lo necesario se refiere, de este modo, al proceso de producción, como si se pensara que una casa existe necesariamente por el hecho de que lo pesado tiende, por naturaleza, hacia abajo y lo ligero hacia arriba, por lo cual el suelo y las piedras, por ser muy pesados, quedan en lo más bajo; la tierra, que es menos pesada, arriba; y la madera, por ser lo más ligero, lo más arriba de todo." Pero Aristóteles determina la relación del siguiente modo: "Es cierto que la casa no habría llegado a construirse sin estos materiales, pero no se construye en gracia a esta relación (excepto como su causa material), sino para guardar y proteger una serie de cosas. Y lo mismo ocurre con todo lo que tiene un fin en sí; no existe sin lo que es necesario con arreglo a su naturaleza; pero no existe en gracia a esto, lo que equivaldría a afirmar que sus materiales lo exijan, sino por razón de un fin. Por tanto, lo necesario no es más que una premisa, nunca un fin; lo necesario se da en la materia, y el fin se refiere al fundamento (λόγῳ). Es, pues, evidente, que lo necesario, en las cosas de la naturaleza, son la materia y sus movimientos; ambas

cosas deben establecerse como principio, pero el fin es el principio superior."

Es cierto que el fin necesita de lo necesario, pero lo retiene en su poder, no le permite desmandarse, sino que limita la necesidad exterior. Por tanto, el principio de la materia se invierte en el fundamento verdaderamente motor del fin, que es la inversión de este elemento necesario, para que lo natural se conserve en el fin. La necesidad es la manifestación objetiva de la acción de sus momentos como separados: lo mismo que en las combinaciones químicas la esencia de los dos extremos, base y ácido, es la necesidad de su relación.

Tal es el concepto fundamental de la física aristotélica. El resto de la exposición se refiere a los conceptos de los distintos objetos de la naturaleza, material para la filosofía especulativa que hemos enumerado ya (*supra*, pp. 269-271) y que da pie a Aristóteles para reflexiones muy profundas y difíciles de comprender, a veces.

En primer lugar (*Física* III, 1-3), pasa de aquí al *movimiento* (κίνησις) y dice que es necesario que la filosofía de la naturaleza hable de él, aunque es difícil de captar; trátase, en realidad, de uno de los conceptos más difíciles. Aristóteles aborda el problema concibiendo el movimiento de un modo general, no sólo el movimiento en el espacio y en el tiempo, sino también el movimiento real, y lo define como "la actividad de una cosa que existe en potencia, en cuanto es así". El siguiente ejemplo le sirve para ilustrar su definición: "El bronce es una estatua en potencia, pero el movimiento de convertirse en estatua no es un movimiento del bronce en cuanto tal bronce, sino un movimiento de él en cuanto potencia de llegar a ser estatua. Por eso esta actividad es imperfecta (ἀτελής)", es decir, no lleva en sí misma su fin, "pues lo simplemente posible, cuya actividad es el movimiento, es siempre imperfecto".

La sustancia absoluta, el motor inmóvil, el fundamento ente del cielo que veíamos como fin es, por el contrario, tanto la actividad misma como el contenido y el objeto de la actividad. Pero Aristóteles distingue de esto lo que cae bajo la forma de esta contraposición: "También es movido aquel motor que tiene el movimiento en potencia y cuya inmovilidad es la quietud. Aquello en lo que el movimiento se realiza tiene la inmovilidad como quietud, pues la actividad sobre lo quieto, como tal, es precisamente el movimiento": la quietud no es, en efecto, otra cosa que la posibilidad de moverse o ser movido.

"El movimiento es, por tanto, la actividad de lo movible

(κινητοῦ) [96] en cuanto que es movible; ahora bien, esto se logra mediante el contacto con lo móvil (κινητικοῦ), en el que aquello desempeña papel pasivo. Pero lo que mueve introduce siempre una especie de fin (εἶδος), bien un qué (τόδε), bien una cualidad o una cantidad, que es el principio y la causa del movimiento, cuando mueve; del mismo modo que el hombre que existe por su actividad hace un hombre del que sólo existe en potencia. Tal es, pues, el movimiento en lo movible: es una actividad despertada en ello por lo móvil; y la actividad de lo móvil no es otra que la actividad de ambos. Es móvil en potencia y motor en cuanto a la actividad: pero es el factor activo de lo movible (ἔστιν ἐνεργητικὸν τοῦ κινητοῦ), lo que quiere decir que es una actividad de ambos, del mismo modo que es la misma la relación de uno a dos que la de dos a uno, el camino de subida y el de bajada o la distancia de Tebas a Atenas y la de Atenas a Tebas. De este modo, la actividad y la pasividad son, originariamente (κυρίως), no lo mismo, pero ambas coinciden en el movimiento. Son idénticas *en cuanto al ser* (τῷ εἶναι); pero la actividad, en cuanto es actividad de esto *en* esto [en lo movido] y la actividad de esto *por esto* [por el motor] difiere *en cuanto al concepto* (τῷ λόγῳ)." En seguida, Aristóteles pasa a hablar *(Física,* III, 4-8) de lo *infinito.*

"No menos necesario —dice Aristóteles *(Física,* IV, 1-5)— es que el físico trate del *lugar* (τόπος)." En este punto, se presentan diversas determinaciones, entre las que aparecen la de *espacio* en general y la del espacio determinado o el lugar. "¿Es el lugar un cuerpo? Un cuerpo no puede ser, pues si lo fuese co-existirían dos cuerpos en uno. Además, si fuese el lugar y el paraje (χώρα) de *este* cuerpo, lo sería también, evidentemente, de la superficie y de los demás límites; y, en este caso, podría aducirse la misma razón en contra de tal criterio, ya que donde antes se hallaban las superficies del agua podrían encontrarse las del aire", es decir, los lugares de ambas superficies en uno solo.

"Pero, en realidad, no existe diferencia alguna entre el punto y el lugar del punto; y por la misma razón tampoco se distingue el lugar de las otras formas del límite, ni es nada fuera de ellas. No es un elemento, ni consiste en elementos corpó-

[96] Aristóteles distingue aquí cuatro determinaciones: lo movido en potencia, o lo movible (κινητόν); lo movido en acto (κινούμενον); lo moviente en potencia (κινητικόν), que es lo que Hegel llama lo móvil; finalmente, lo moviente en acto (κινοῦν). Tal vez habría sido mejor haber traducido κινητόν por móvil y κινητικόν por moviente [M.].

reos ni en elementos incorpóreos, pues tiene una magnitud, pero no tiene cuerpo. Sin embargo, los elementos de los cuerpos son, de suyo, corpóreos, y a base de elementos inteligibles no se produce ninguna magnitud. El lugar no es la materia de las cosas, pues nada está hecho de lugar; ni la forma o el concepto, ni el fin, ni la causa motriz; y es, sin embargo, algo."

Aristóteles, después de las anteriores consideraciones, pasa a definir el lugar diciendo que es el primer límite inmóvil de aquello que se trata de circunscribir: circunscribe el cuerpo cuyo lugar es y no tiene nada de la cosa *en* sí; sin embargo, existe al mismo tiempo que la cosa, ya que los límites y lo limitado existen conjuntamente. Los límites extremos de lo que circunscribe y de lo circunscrito son idénticos; son por tanto, unos y otros, límites: pero no de lo mismo, sino que la forma es el límite de la cosa y el lugar el límite del cuerpo que se trata de circunscribir. El lugar, como aquello que circunscribe, permanece inmutablemente quieto mientras que la casa movida se desplaza y es, por tanto, separable del lugar. O bien el lugar es, según Aristóteles, el límite, lo negativo de un cuerpo, el establecimiento de la diferencia, de la discreción; pero, del mismo modo, no pertenece solamente a este cuerpo, sino que pertenece también a lo que circunscribe: por consiguiente, nos encontramos, a la par, con que no existe tal diferencia, sino una inmutable continuidad. "El lugar es o bien el lugar general (κοινός) en que se encuentran todos los cuerpos [el cielo], o bien el lugar particular (ἴδιος) en que se hallan como en el primero (πρώτῳ)." Aristóteles habla también, con respecto al espacio, de *arriba* y *abajo*, refiriéndose al cielo como aquello en que se contiene todo y a la tierra como lo inferior. "En el espacio se halla aquel cuerpo fuera del cual está otro que lo circunscribe. Fuera del universo no existe nada; por eso todo se halla en el cielo, pues el cielo es evidentemente el todo. Pero el lugar no es el cielo, sino su límite máximo en quietud, que toca al cuerpo movido. Por eso la tierra se halla en el agua, el agua en el aire, el aire en el éter y el éter en el cielo."

Partiendo de aquí, Aristóteles (*Física* IV, 6-7) pasa a hablar del espacio *vacío*, antiguo problema, que todavía no ha sido resuelto satisfactoriamente por los físicos de hoy. Si estudiasen a Aristóteles, sabrían a qué atenerse; pero, al parecer, es como si para ellos no existieran en el mundo ni el pensamiento en general ni Aristóteles en particular. "El vacío, según la manera corriente de pensar de los hombres, es un espacio en que no existe ningún cuerpo; y, como para ellos lo corpóreo es lo

existente, llaman espacio vacío a aquel en que no existe absolutamente nada. La hipótesis de un espacio vacío tiene su razón de ser principalmente de una parte en que se considera el vacío" —lo negativo de un modo existente— "como necesario para el movimiento, ya que los cuerpos no pueden moverse en el espacio *lleno*" y, por consiguiente, allí donde se muevan no tiene que haber nada. "El otro argumento en favor del vacío se encuentra en la compresión de los cuerpos, en que las partes penetran en los *poros* vacíos."

Es la noción de la diversa densidad y de los cambios operados en ésta según la cual un mismo peso puede representar una misma cantidad de partes, pero éstas, como distintas por el vacío, tienen que arrojar más volumen. Aristóteles refuta con mucho acierto estas razones, empezando por hacerlo de un modo general: "Lo lleno puede modificarse y los cuerpos pueden rehuirse los unos a los otros aunque no los separe ningún espacio vacío. Los cuerpos, lo mismo los flúidos que los sólidos, se condensan, no en el vacío, sino eliminando lo que en ellos se contenía, lo mismo que se elimina el aire al condensarse el agua."

En términos más profundos se manifiesta Aristóteles *(Física* IV, 8), *en primer lugar*, en contra de la tesis de que el vacío sea la *causa del movimiento*. En efecto, demuestra de una parte que el vacío anula más bien el movimiento y que equivaldría, por consiguiente, a una quietud general: es la total indiferencia con respecto al *sentido* en que se mueve más o menos algo; en el vacío quedan suprimidas todas las diferencias. Es la pura negación: ni objetos ni diferencias; por tanto, no hay razón alguna para permanecer quietos ni para seguir adelante. Ahora bien, los cuerpos se hallan en movimiento y, además, como cuerpos distintos los unos de los otros: tienen pues una relación positiva y no simplemente una relación con la nada.

De otra parte, Aristóteles refuta la tesis de que el movimiento haya de desarrollarse en el vacío porque decrezca. Esto no sucede solamente en el vacío: con ello no se establecería, por tanto, un solo movimiento, sino un movimiento en todas direcciones; una dispersión general, un decrecimiento absoluto, en que el cuerpo se quedaría sin nada que lo mantuviese en cohesión. "Además, un peso o un cuerpo se mueve más rápida o más lentamente por dos causas: bien porque el medio a través del cual se mueve, por ejemplo el aire, el agua o la tierra, sea distinto, bien porque sea distinto lo que se mueve, más pesado o más ligero."

Por lo que se refiere al movimiento cuando varía la densidad del medio, dice Aristóteles: "El medio a través del cual se mueve el cuerpo es la causa, en cuanto que entorpece, sobre todo aquello que se mueve contra él (menos cuando permanece quieto) y que no es fácilmente divisible. La diferencia de velocidad guarda la misma proporción con la diversidad del peso específico del medio, aire o agua, de tal modo que cuando el medio es la mitad menos denso aumenta la velocidad al doble. Pero el vacío no guarda con el cuerpo semejante relación, de modo que éste fuera específicamente más pesado. El cuerpo no excede en magnitud al vacío, del mismo modo que la línea no excede al punto, a menos que esté *formada* por puntos. Lo vacío no presenta ninguna relación con lo lleno."

Por lo que se refiere al otro caso, o sea a la diferencia entre lo pesado y lo ligero, que se aprecia en los cuerpos mismos, tenemos que aquello se mueve más ligeramente que esto a través del mismo espacio; "pero esta diferencia se da solamente en el espacio lleno, pues el cuerpo pesado separa más rápidamente lo lleno, gracias a su fuerza". Esta concepción es absolutamente exacta y va dirigida principalmente contra una serie de representaciones que hacen estragos en nuestra física. Estas representaciones acerca del movimiento igual de lo pesado y lo ligero, como las que se refieren a la gravedad pura, al peso puro, a la materia pura, etc., son una abstracción, como si se tratase de cosas iguales en sí y diferentes solamente por la resistencia casual del aire.

Aristóteles (*Física* IV, 9) pasa a hablar en seguida de lo *segundo*, de la afirmación del vacío por razón de la *diferencia de los pesos específicos*. "Muchos entienden que el vacío se debe a lo raro y a lo denso", es decir, a los cuerpos agujereados, con intersticios, y a los que tienen una continuidad completa; o piensan que los cuerpos se distinguen entre sí, cuantitativamente al menos, por su mayor o menor densidad. "En efecto, si una masa de agua se convierte en aire es que una cierta masa de agua debe contener una masa de aire de la misma magnitud o un espacio vacío, pues sólo de este modo puede comprenderse la condensación y la dilución. Ahora bien, si, como estos autores pretenden, lo raro fuese aquello que tiene muchos espacios vacíos, de este modo tendríamos igualmente cuerpos densos, ya que el vacío no puede separarse, por la misma razón por la que no puede haber espacios intermedios en el espacio. Pues bien, si el vacío no puede separarse y, no obstante eso, ha de haber algo vacío en el cuerpo, con ello no se

haría otra cosa que asentar el movimiento hacia lo alto, pues lo raro es lo más ligero, y por eso se dice también que el fuego tiene poca densidad", pues se mueve siempre hacia lo alto.

"Además, el vacío no puede ser la causa del movimiento en el sentido de que se mueva en él, sino al modo de los odres, que transportan a lo alto lo que a ellos se ata. Sin embargo, ¿cómo sería posible que lo vacío se moviese o fuese un lugar del vacío? Aquello hacia donde se moviese sería, entonces, el vacío del vacío. Podemos afirmar en términos generales que, del mismo modo que no puede haber movimiento en el vacío, tampoco el vacío puede moverse."

Aristóteles opone a estas maneras de concebir la verdadera naturaleza de la cosa y, en general, la concepción ideal de la naturaleza: "que lo contrapuesto, el calor y el frío y las demás contraposiciones físicas tienen una y la misma materia, y que lo que existe en potencia se convierte en un ser en acto; que la materia no es separable, aunque sea distinta *en cuanto al concepto* (τῷ εἶναι),[97] y que sigue siendo una y la misma en cuanto a la cantidad (ἀριθμῷ) cuando cobra color, calor y frío. Del mismo modo, la materia de un cuerpo pequeño y de un cuerpo grande es la misma, en cuanto que tan pronto el cuerpo pequeño se convierte en grande como el grande en pequeño. Cuando el agua se convierte en aire, gana en extensión; pero la materia sigue siendo la misma, sin que a ella se sume ninguna otra cosa distinta: lo que ocurre es que lo que antes era en potencia lo es ahora en acto. Y lo mismo cuando una cantidad de aire se comprime de un volumen grande en otro pequeño. Y también a la inversa, cuando, del mismo modo, el aire se convierte en agua, a base de la misma materia en potencia de que se hallan formados ambos cuerpos".

Del mismo modo, afirma Aristóteles que el aumento o la disminución del calor y su tránsito al frío no implican la adición de un más o un menos de materia calórica: una y otra cosa son igualmente densas, concepción que difiere radicalmente del modo de pensar de los físicos que explican la mayor o menor densidad por el mayor o menor volumen de materia, concibiendo por tanto la diferencia en cuanto a la gravedad

[97] Mientras que anteriormente (*supra*, p. 268, nota 95) hubimos de interpretar la expresión τὸ εἶναι como la existencia inmediata, por ser lo opuesto al concepto, aquí presenta el sentido del concepto, por contraponerse a la existencia inmediata (καὶ οὐ χωριστὴ μὲν ἡ ὕλη, τῷ δ' εἶναι ἕτερον, καὶ μία τῷ ἀριθμῷ). Michelet, *Comment. in Arist. Eth. Nicom.* V, 1, *pp.* 209-214) [M.].

específica como resultado de una mayor o menor cantidad exterior de materia. Aristóteles, por el contrario, concibe esto en un sentido totalmente dinámico, claro está que no con el significado que hoy suele darse a la palabra "dinámico", es decir, como una mayor intensidad o un grado mayor, sino que se refiere a la intensidad certeramente como una posibilidad general.

Es evidente que en este caso la diferencia debe concebirse también como diferencia de magnitud, pero no como un aumento o una disminución, como un cambio en cuanto a la cantidad absoluta de materia. La intensidad significa aquí fuerza, pero tampoco como una cosa conceptual separada de la materia, sino de tal modo que cuando algo cobra mayor intensidad, su realidad ha disminuído, pero para convertirse, según Aristóteles, en un algo existente de mayor posibilidad. Cuando la intensidad se dirige de nuevo hacia el exterior y se compara con otra, se convierte, evidentemente, en grado; de este modo, entra en juego directamente, aquí, la magnitud. Es indiferente, en ese caso, si se trata de una mayor intensidad o de una mayor extensión: a base del mismo grado, puede calentarse más aire que menos por una mayor intensidad de calor; o bien puede, así, calentarse intensivamente la misma cantidad de aire.

En su investigación sobre el *tiempo*, recuerda Aristóteles (*Física* IV, 10-11, 13) que, enfocándolo desde el punto de vista externo (ἐξοτερικῶς), necesariamente se deja llevar uno a la conjetura (διαπορῆσαι) de que el tiempo no tiene ser o de que apenas es y solamente un poco (μόλις καὶ αμυδρῶς), algo así como si sólo fuese posible. "Pues un lado del mismo ha sido y no es: el otro no es y será; y estos dos lados son los que forman el tiempo infinito y perenne (ἀεὶ λαμβανόμενος). Ahora bien, podemos suponer que lo que está formado por elementos que no existen no es tampoco. Según esto, tratándose de cosas divisibles, para que existan tendrían que existir algunas de sus partes, o todas. Ahora bien, el tiempo es, evidentemente, divisible; pero algunas partes han pasado, otras serán, y ninguna de ellas existe en el momento presente. El ahora no es, en efecto, parte alguna, pues la parte tiene una medida* y el todo ha de estar formado necesariamente por partes; y el tiempo no parece consistir en el ahora."

Por ser el ahora, en efecto, indivisible, no tiene ninguna determinación cuantitativa susceptible de ser medida. "Asi-

* Ross traduce: "la parte es una medida del todo" [E.].

mismo no es fácil distinguir si el ahora permanece o se convierte constantemente en otra cosa y en otra. Además, el tiempo no es movimiento ni cambio, pues el movimiento y el cambio se presentan en algo que es movido y cambiado o allí donde eso ocurre; y el tiempo discurre por doquier. El cambio y el movimiento pueden ser más rápidos o más lentos, y el tiempo no. Pero ello no quiere decir que no implique movimiento y cambio [que son, precisamente, el movimiento de la pura negatividad en él], pues donde no advertimos cambio alguno, parece que el tiempo no transcurre, como ocurre en sueños. El tiempo está, pues, en el movimiento, pero no es el movimiento mismo."

Aristóteles define así el tiempo: "Decimos que existe tiempo allí donde advertimos el antes y el después en el movimiento; ahora bien, estos momentos se determinan por el hecho de que vemos en ellos cosas distintas y establecemos entre ellas, a su vez, otra cosa, como el centro. Cuando concebimos los dos extremos de la conclusión como cosas distintas del centro y el alma dice que el ahora son dos y ve en lo uno lo anterior y en lo otro lo posterior, en este caso decimos que existe el tiempo. Lo determinado por el ahora lo llamamos, pues, tiempo; y ésta es la determinación fundamental. En cambio, cuando sentimos el ahora como una unidad, y no como lo anterior o lo posterior en el movimiento, ni como lo idéntico de un antes y un después, nos parece que no ha existido tiempo, por no existir tampoco movimiento."

Lo mismo ocurre siempre con la duración. "El tiempo es, por tanto, el número del movimiento con arreglo al antes y al después; no es el movimiento mismo, sino en tanto el movimiento tiene un número. La medida del más o del menos la da el número, pero el movimiento más o menos grande lo da el tiempo. Ahora bien, llamamos número tanto a lo que es contado como a aquello con lo que contamos; el tiempo, en cambio, no es el número con que contamos, sino lo que es contado y, como el movimiento, siempre otro distinto. El ahora es lo que es la unidad del número, y mide el tiempo. El tiempo en su conjunto es lo mismo, pues el ahora y lo que era es lo mismo [la generalidad como el ahora muerto], pero en cuanto al ser es otra cosa. Por tanto, el tiempo es, por medio del ahora, tanto algo continuo (συνεχής) como algo discreto (διῄρηται). Se parece, en esto, al punto, que es también la continuidad de la línea y su distinción, su principio y su límite; pero el ahora no es un punto permanente. Como continuidad del tiempo, el ahora sirve de nexo entre el pasado y el futuro, pero divide

también el tiempo en cuanto a la potencia": el ahora es solamente divisibilidad y los momentos son puramente ideales.

"Y, en cuanto que es eso, es siempre otro; pero, en cuanto que sirve de nexo, es siempre uno y el mismo. Lo mismo ocurre cuando dividimos la línea: surgen ante nuestro pensamiento otros y otros puntos; pero, en cuanto es una, es solamente un punto. Así también el ahora es, en parte, la división del tiempo en cuanto a la potencia y, en parte, el límite y la unidad de ambos", a saber: del antes y el después. El punto divisorio general es solamente uno como real; pero este algo real no es un uno en quietud, sino siempre y continuamente otro, de tal modo que la particularidad lleva en sí la generalidad como su negatividad.

"Pero lo mismo y con arreglo a lo uno y lo mismo son la división y la negación; pero su concepto (τὸ εἶναι)[98] es algo distinto." En uno y en el mismo sentido, es directamente lo contrario absoluto de lo establecido como existente; en el espacio, por el contrario, los momentos no se establecen como *existentes*, sino que es *en él mismo* dónde se manifiestan este ser y su movimiento y su contradicción. La identidad intelectiva no es así, en modo alguno, un principio, según Aristóteles, sino que la identidad y la no identidad son para él uno y lo mismo. En cuanto que el ahora es solamente el ahora, el pasado y el futuro son distintos de él; pero se hallan también necesariamente vinculados con el ahora, ya que éste no puede existir sin un antes y un después; por tanto, todo forma una unidad, y el ahora, como su límite, es tanto su unión como su distinción.

Aristóteles (*Física* V, 1) pasa en seguida a exponer el movimiento realizado en una cosa, el *cambio* (μεταβολή) o los *procesos físicos*, ya que hasta ahora se había referido solamente al movimiento puro: "En el movimiento hay un primer motor y un algo movido, y hay también un en dónde, que es el tiempo: fuera de esto, un de dónde y un hacia dónde [cfr. *supra*, p. 260]. Pues todo movimiento parte de algo y tiende a algo; pero el primer motor y aquello hacia que se mueve y de lo que parte el movimiento son cosas distintas, a saber: madera, calor, frío. El movimiento se da en la madera, no en la forma, pues no es la forma, ni el lugar, ni la magnitud lo que mueve o es mo-

[98] τὸ εἶναι vuelve a significar aquí el concepto, como *supra*, p. 283, nota 97, puesto que en las palabras que preceden en el texto (ἔστι δὲ ταὐτὸ καὶ κατὰ ταὐτὸ ἡ διαίρεσις καὶ ἡ ἕνωσις se habla de la existencia inmediata [M.].

vido, sino que [por el orden en que aparecen] son, a la par, lo movido, lo que mueve y aquello a donde tiende el movimiento. Aquello que es más bien a dónde que de dónde se mueve, se llama cambio. Por eso es también cambio el hundirse en el no ser, por mucho que lo que perece cambie también partiendo del ser; y la generación es cambio en lo que es, aunque parte del no ser." *

La anterior observación debe interpretarse en el sentido de que la relación del a dónde sólo se presenta dentro del movimiento real, es decir, dentro del cambio, mientras que la relación del de dónde es aquella en que el cambio es aún el cambio puramente ideal del movimiento.

Aparte de esta primera forma de la distinción entre el movimiento y el cambio, Aristóteles señala otra, al dividir el cambio de *tres modos:* "en cambio de un sujeto (ἐξ ὑποκειμένου) a otro sujeto; en cambio de un sujeto a un no sujeto, y en cambio de un no sujeto a un sujeto". La cuarta posibilidad, o sea la "de un no sujeto a un no sujeto", que pueda darse también en la clasificación general, "no es tal cambio, pues no encierra ninguna contraposición". De un modo simplemente imaginario, ideal, sí puede darse; pero Aristóteles se refiere a fenómenos de la realidad. "El cambio de un no sujeto a un sujeto es la *generación* (γένεσις); el de un sujeto a un no sujeto, es *desaparición* (φθορά); el de un sujeto a otro sujeto, es movimiento como tal", ya que lo que cambia sigue siendo, esencialmente, lo mismo: no se opera ninguna transformación de lo real, sino un simple cambio formal. Merece la pena fijarse en esta contraposición entre el movimiento materializado, considerado como cambio, y el movimiento puramente formal, que no lo es.

De aquí, pasa Aristóteles, en el libro sexto, al examen de la dialéctica zenoniana de este movimiento y cambio, a saber: a la *divisibilidad infinita,* que nosotros hemos estudiado ya (t. I, pp. 246-257). Aristóteles la disuelve en lo general: trátase, en efecto, de la contradicción de lo general opuesto a sí mismo; la unidad en que sus momentos se disuelven no es una nada, que haga que no sean el movimiento y el cambio, sino que es algo general negativo, en que lo negativo se establece, a su vez, de nuevo como positivo, y en esto consiste precisamente el concepto de la divisibilidad.

De los demás detalles en que entra Aristóteles, citaremos

* Cfr. la síntesis de Hegel con el texto aristotélico, *Física* V, 1, 224 b [E.].

solamente lo siguiente. Contra los *átomos* y su movimiento, observa (*Física* VI, 10) que lo indivisible no tiene movimiento ni cambio, tesis contraria a aquella de Zenón según la cual sólo existe un ser simple e indivisible, pero no el movimiento. Pues, así como Zenón argumenta a base de la indivisibilidad de los átomos contra el movimiento, Aristóteles razona a base del movimiento contra los átomos: "Todo lo que se mueve o cambia se halla, en la primera medida de este tiempo, en parte aquí y en parte allí. Pero el átomo, como ser simple e indivisible, no puede tener algo de sí en ambos puntos del espacio, pues de otro modo sería divisible. Por tanto, lo indivisible sólo podría moverse si el tiempo consistiese en el ahora; pero, ya más arriba hemos demostrado que esto es imposible." Así, pues, como los átomos ni tienen movimiento en sí mismos ni pueden recibirlo de fuera, del impulso, etc., carecen totalmente de verdad.

Otro punto importante es la determinación de la *idealidad pura del cambio*. Acerca de esto, dice Aristóteles (*Física* VII, 3): "Lo que cambia es solamente lo sensible, lo perceptible (αἰσθητόν); las formas y figuras, al igual que las aptitudes, no cambian: nacen y desaparecen simplemente en una cosa, sin cambiar por sí mismas." Dicho en otros términos: el contenido del cambio es invariable; el cambio, como tal, pertenece al mundo de las formas puras. "Las virtudes o los vicios, por ejemplo, se cuentan entre las aptitudes. La virtud es la perfección por medio de la cual algo se ajusta al fin de su naturaleza; el vicio, por el contrario, es la desaparición o la no consecución de eso mismo. Ni una ni otro son cambios, sino que se limitan a aparecer y desaparecer, mientras que lo otro cambia." O bien la diferencia se convierte en una diferencia entre ser y no ser, es decir, en una diferencia puramente sensible.

Partiendo de estos conceptos, aborda Aristóteles (*Física* VIII, 6, 8-9; *De coelo*, I, 4) el primer *movimiento existente físico o real:* el primer principio del movimiento es, de suyo, inmóvil. Un movimiento infinito y en línea recta es, añade, una pura quimera, pues el movimiento tiende siempre, necesariamente, a algo. El movimiento absoluto es el *movimiento circular*, porque no encuentra oposición. En efecto, el movimiento debe considerarse teniendo en cuenta el punto de partida y la meta final, y así, vemos que, en el movimiento en línea recta, las direcciones de A a B y de B a A son opuestas, mientras que en el movimiento circular son todas lo mismo. La idea de que los cuerpos celestes seguirían moviéndose por sí mismos

en línea recta si no se viesen arrastrados fortuitamente a la esfera de atracción del sol, es un pensamiento vacuo, del que se halla alejado Aristóteles.

El Estagirita demuestra en seguida *(De coelo,* II, 1; I, 3) que "el *cielo* en su conjunto ni se ha generado ni puede perecer, sino que es uno y *eterno,* que no tiene principio ni fin en el tiempo eterno, sino que encierra en sí el tiempo infinito". Todas las demás representaciones son representaciones sensibles que parecen hablar de la esencia; y en ellas existe siempre lo que creen haber eliminado. Así, por ejemplo, cuando colocan el vacío antes del principio de la generación, esto no es otra cosa que lo quieto, lo igual a sí, es decir, la *materia eterna,* establecida ya, por tanto, antes de la generación; pues no hacen honor a su palabra cuando dicen que antes de la generación sólo existe la nada. Pero en realidad existe algo: existe el movimiento, pues donde hay realidad hay movimiento. No ponen en relación, sin embargo, aquel vacío, aquel algo igual a sí mismo, la materia no nacida, y esta nada.

"Lo que este movimiento circular absoluto lleva consigo, no es pesado ni ligero, pues lo pesado es lo que se mueve hacia abajo y lo ligero lo que se mueve hacia arriba." En la física moderna, obtienen los cuerpos celestes, por el contrario, gravedad, quieren precipitarse contra el sol, pero no lo hacen por razón de otra fuerza. "Es algo indestructible e increado, sin disminución ni aumento, sin cambio alguno. Es algo distinto de la tierra, el fuego, el aire y el agua; es lo que los antiguos llamaban *éter,* como el lugar más alto de todos, de la constante carrera (ἀεὶ θεῖν) en el tiempo infinito." Este éter parece ser la materia eterna, pero que no aparece expresado de un modo tan claro, sino que parece detenerse como el cielo en nuestras representaciones: y, en general, es aquí donde empieza a revelarse más y más la yuxtaposición.

Aristóteles *(De coelo,* III, 6) demuestra, asimismo, que los *elementos* no brotan de un cuerpo, sino de sí mismos, pues en su generación surgen bien de lo incorpóreo, bien de un cuerpo. En el primer caso, brotan del vacío, pues el vacío es precisamente lo incorpóreo inmediato; pero entonces el vacío tendría que existir por sí mismo, como aquello en que se genera la corporeidad determinada. Pero los elementos no se generan tampoco de un algo corpóreo, pues, de otro modo, este cuerpo sería ya un elemento corpóreo anterior a los elementos. Sólo queda, pues, abierta una posibilidad, a saber: la de que los elementos se generen unos de otros. Y, a este propósito, debe-

mos advertir que Aristóteles entiende por generación la generación real, no el tránsito de lo general a lo particular, sino la generación de algo determinado y corpóreo, no de su fundamento, sino de lo contrapuesto como tal. Aristóteles no considera nunca lo general desde el punto de vista de lo negativo que entraña; de otro modo, lo general sería precisamente la materia absoluta, cuya generalidad, como negatividad, está establecida o es real.

De aquí pasa Aristóteles (*De coelo*, IV, 1-5) a una *deducción de los elementos*, muy notable. Pone de manifiesto la existencia de *cuatro* elementos, partiendo para ello de las determinaciones fundamentales de la *gravedad* y la *ligereza*, es decir, de lo que nosotros llamaríamos la atracción y la fuerza centrífuga. Nos dice que lo corpóreo es, en cuanto a su movimiento, ligero o pesado, y esto no sólo de un modo relativo, sino también de un modo absoluto. Lo ligero o lo pesado en términos relativos es, nos dice, lo que, a igual volumen, tiende hacia abajo de un modo más lento o más rápido. Lo absolutamente ligero, en cambio, tiende hacia arriba, hacia el límite extremo del cielo, y lo absolutamente pesado hacia abajo, hacia el centro. Estos dos extremos son, según Aristóteles, el *fuego* y la *tierra*. Entre ellos, quedan otros elementos centrales, que se comportan entre sí como aquéllos y que son el *aire* y el *agua*, uno de los cuales se caracteriza por su pesadez y el otro por su ligereza, aunque sólo de un modo relativo. En efecto, el agua cae debajo de todo, excepto de la tierra, y el aire, con excepción del fuego, flota sobre todo.

"Por tanto —concluye Aristóteles—, existen estas cuatro materias; pero son cuatro materias que tienen una en *común*, ya que se generan las unas de las otras, pero el ser de cada una de ellas es distinto." Sin embargo, Aristóteles no designa tampoco el éter como esta materia común.

Acerca de esto, hay que hacer notar que, aunque estas determinaciones fundamentales sean muy poco exhaustivas, Aristóteles va, sin embargo, mucho más allá que los modernos, ya que no profesaba este concepto de los elementos que se hace valer en los tiempos actuales, según el cual el elemento, como algo simple, está llamado a permanecer. Ahora bien, semejante determinabilidad simple del ser es una abstracción y no tiene ninguna realidad, ya que entonces no sería susceptible de movimiento ni cambio alguno; el elemento mismo debe tener realidad; está, por tanto, sujeto a disolución como la unidad de lo contrapuesto. Por eso, Aristóteles, al igual que otros filó-

sofos anteriores (v. t. I, pp. 166 *s.*; 269-272; 310 *s.*), hace que los elementos se generen los unos de los otros y se conviertan de unos en otros; lo que es completamente contrario a nuestra física, que sólo entiende por elemento este algo simple, indestructible e idéntico consigo mismo.

He ahí por qué se pasan de listos quienes nos reprochan el que incluyamos entre los elementos el agua, el aire, etc. Ni siquiera bajo el nombre de "neutralidad" han llegado los físicos modernos a una generalidad concebida como unidad, como la que Aristóteles atribuye a los elementos; en realidad, el hidrógeno, cuando se combina con una base, no sigue existiendo como tal, según a veces se afirma, dentro de la nueva combinación. Pero por muy alejado que Aristóteles se halle de aquel sentido de lo simple como una abstracción, no por ello reconoce, ni mucho menos, el desolado concepto de algo formado por partes. Antes al contrario. Combate suficientemente este concepto, por ejemplo, en su polémica contra Anaxágoras (*De coelo*, III, 4).

Citaremos, además, los *momentos del proceso real en relación con el movimiento*, donde Aristóteles (*De gen. et corr.* II, 2-4) pasa, por fin, a tratar de los "principios del cuerpo *sensible*"; aquí, vemos a los elementos actuar en el proceso, como antes los veíamos en su quietud. Aristóteles excluye las relaciones que se refieren a la vista, el olfato, etc., y pone por delante aquellas que se refieren al sentido de lo pesado o lo ligero. Menciona como determinaciones fundamentales las de *calor* y *frío*, *sequedad* y *humedad*; son éstas las diferencias sensibles para lo otro, mientras que lo pesado y lo ligero son lo diferente para sí.

Ahora bien, para preparar el *tránsito de los elementos a las relaciones sensibles*, dice Aristóteles: "Existiendo como existen aquellos cuatro principios, y como quiera que cuatro cosas mantienen entre sí, propiamente, seis relaciones, y no pudiendo unirse aquí lo contrapuesto (es decir, lo húmedo y lo seco, lo caliente y lo frío), nos encontramos con cuatro combinaciones de estos principios, lo caliente y lo seco, lo caliente y lo húmedo, lo frío y lo húmedo, lo frío y lo seco. Y estas combinaciones siguen a aquellos primeros elementos, de tal modo que el fuego es caliente y seco, el aire caliente y húmedo (vapor de agua), el agua fría y húmeda y la tierra fría y seca."

Partiendo de aquí, Aristóteles hace comprensible la mutua transformación de los elementos los unos en los otros: la generación y la corrupción parten de lo contrario y tienden a lo

contrario. Todos los elementos son antitéticos entre sí; cada uno de ellos representa el no ser con respecto al ser del otro y, por tanto, cada uno se distingue del otro como el acto con respecto a la potencia. Ahora bien, algunos de ellos tienen una parte común; el fuego y el aire, por ejemplo, tienen de común el calor; por eso, cuando en el fuego es superada la sequedad por la humedad, el fuego se convierte en aire. En cambio, tratándose de aquellos elementos que no tienen nada de común entre sí, como la tierra, que es fría y seca, y el aire, que es caliente y húmedo, la transformación se lleva a cabo lentamente.

Como se ve, la transformación de todos los elementos los unos en los otros y, en general, todo el proceso de la naturaleza es para Aristóteles un ciclo de cambios y mutaciones. Pero esto es insatisfactorio, ya que ni en ello quedan comprendidos los diversos elementos ni lo demás se redondea para formar un todo.

De hecho, en la *Meteorología* pasa Aristóteles a estudiar el *proceso general de la naturaleza.* Pero, en este punto, llegamos con él al límite. Aquí, en el proceso de la naturaleza, la determinación simple como tal —esta manera de la determinación progresiva— deja de regir y pierde todo su interés. Pues es precisamente en el proceso real donde estos conceptos determinados pierden constantemente su razón de ser y se convierten en lo contrario de lo que son, donde esta serie indiferente se aglutina y une. En la determinación del tiempo y el movimiento, veíamos al propio Aristóteles unir, evidentemente, determinaciones contrapuestas; pero el movimiento, en su verdadera determinación, necesariamente tenía que recobrar en sí el espacio y el tiempo: tenía necesariamente que representarse tal y como es en la unidad de estos sus momentos reales y en ellos, es decir, cobrar realidad como este algo ideal. Pero aún tenían que pasar más a segundo plano ahora los siguientes momentos, lo húmedo, lo caliente, etc., incluso bajo el concepto del proceso. El fenómeno sensible empieza a cobrar primacía aquí, pues lo empírico presenta precisamente la naturaleza del distinto modo de dispersarse. El fenómeno empírico va escapándose así del pensamiento, el cual sólo registra por doquier el cuño de la toma de posesión, pero sin poder ya penetrarlo por sí mismo, puesto que retrocede del campo de lo ideal, donde aún existían el tiempo, el espacio y el movimiento.

3. La filosofía del espíritu

En cuanto a la *contraparte* de la filosofía de la naturaleza, o sea la filosofía del espíritu, encontramos señalada también en Aristóteles, en una serie de obras que citaremos, la diferencia entre las diversas ciencias especiales.

En primer lugar, sus tres libros *Sobre el alma* estudian la naturaleza general abstracta del alma, principalmente a modo de refutación, aunque tratan también, de un modo más difícil y especulativo, de su naturaleza en sí misma; no de su ser, sino de la determinada manera y posibilidad de su efectividad, en lo que consiste, según Aristóteles, su ser y su esencia.

Vienen luego algunas obras especiales: *Sobre la sensación y de lo sensible, Memoria y reminiscencia, Sobre el sueño y la vigilia, Los sueños, Sobre la interpretación* (μαντική) *de los sueños,* y también una *Fisionómica.* Aristóteles no desdeña el estudio de ningún aspecto ni fenómeno empíricos, ni en el campo de lo natural ni en el de lo espiritual.

Por lo que al lado *práctico* se refiere, vela también, en primer término, por los jefes de familia, con una obra *económica* (οἰκονομικά). Se preocupa en seguida del individuo, con una obra de moral (ἠθικά), que es, en parte, una investigación sobre el bien supremo o el fin último absoluto y, en parte, una teoría de las distintas virtudes, expuesta de un modo casi siempre especulativo y siempre a base del sano sentido común. Finalmente, nos lega, con su *Política,* una exposición de las constituciones esenciales de los Estados y de los diversos tipos de constitución, que va examinando por el método empírico; y, en sus *Politias,* un estudio de los Estados más importantes, aunque de esta obra es muy poco lo que a nosotros ha llegado.

a) *Psicología.* En su *teoría del alma,* no debemos esperar que Aristóteles nos ofrezca una llamada metafísica del alma. Este punto de vista metafísico presupone, en realidad, el alma como una cosa y pregunta, por ejemplo, qué clase de cosa es, si una cosa simple o una cosa compuesta, etc. El espíritu especulativo concreto de Aristóteles no se ocupa de tales determinaciones abstractas, sino que trata más bien, como ya queda dicho, la manera de su actividad; y aunque, en general, ésta aparezca como una serie de determinaciones progresivas no agrupadas en un todo con arreglo a una ley de necesidad, no por ello deja de captarse cada una de ellas, en su esfera propia, de un modo tan certero como profundo.

Aristóteles (*De anima*, I, 1) observa ante todo, en general, que parece como si el alma hubiera de ser considerada, en parte, dentro de su libertad, como separable del cuerpo por sí misma, ya que es, en el pensamiento, para sí y, en parte, como inseparable de él, puesto que en los afectos aparece como algo no susceptible de ser separado de lo corporal: los afectos se presentan, en efecto, como conceptos materializados (λόγοι ἔνυλοι), como modalidades materiales de lo espiritual.

De aquí arrancan los dos puntos de vista en que Aristóteles se sitúa ante el alma: el punto de vista puramente racional o lógico y el punto de vista físico o fisiológico, que, en parte, todavía hoy discurren paralelamente. De una parte, la cólera, por ejemplo, se considera como un deseo de venganza o como algo por el estilo; de otra parte, como una irritación de la sangre del corazón o del calor dentro del hombre. Aquél es el punto de vista racional, éste el punto de vista material ante la cólera. Es algo así como si, de una parte, se definiese la casa como un abrigo contra el viento, la lluvia y otros accidentes y, de otra parte, como una construcción hecha de madera y de piedras: el primer criterio busca, en efecto, la determinación y la forma, o sea el fin de la cosa; el segundo, su materia y su necesidad.

Aristóteles (*De anima*, II, 1) precisa la *esencia del alma* diciendo que son tres los momentos del ser: "el primero es la materia (ὕλη), que no es nada por sí mismo; el segundo la forma y lo general (μορφὴ καὶ εἶδος),* según lo cual algo es 'esto'; el tercero, el ser resultante de ambos, ya que la materia es en potencia y la forma es efectividad (ἐντελέχεια)",** en que, por tanto, la materia no existe como materia, sino solamente en sí. "El alma es la sustancia como forma del cuerpo orgánico físico, que tiene vida en potencia, pero su sustancia es efectividad (ἐντελέχεια), y concretamente, la acción de un cuerpo así [es decir, animado]. Esta efectividad aparece de dos modos: unas veces, como ciencia (ἐπιστήμη), otras veces como reflexión (τὸ θεωρεῖν). Pero es evidente que es como la primera. Pues el alma puede hallarse, en su existencia, o durmiente o despierta; la vigilia corresponde al estado de reflexión, el sueño a la pasividad, a la no efectividad. Pero lo primero, desde el punto de vista de la generación, es la ciencia. El alma

* La traducción literal sería "forma y esencia" [E.].

** Hegel traduce ἐντελέχεια por *Wirksamkeit*, que nosotros hemos venido traduciendo como "efectividad", véase la nota de traducción de la p. 256 [T.].

es, pues, la primera efectividad de un cuerpo físico, pero orgánico." Desde este punto de vista es cómo Aristóteles define el alma como entelequia (v. *supra*, pp. 260 *ss*.).

En seguida, pasa Aristóteles, en el mismo capítulo, a examinar el problema de las *relaciones entre el cuerpo y el alma*: "No por eso [porque el alma sea la forma] se debe preguntar si el alma y el cuerpo forman una unidad, del mismo modo que no se pregunta si forman una unidad la cera y su forma, ni si la materia y sus formas, en general, forman una unidad. Pues lo uno y el ser se predican de múltiples modos, pero el ser esencial es la efectividad."

En efecto, si consideramos el alma y el cuerpo como una unidad, al modo de una casa, formada por una multitud de partes, o como la cosa y sus cualidades, el sujeto y el predicado, etc., seguiremos la senda del materialismo, en que ambos elementos son considerados como cosas. Semejante identidad constituye una determinación completamente abstracta y, por tanto, superficial y vacía, que no puede predicarse, ya que la forma y la materia no tienen el mismo rango de dignidad en lo que al ser se refiere; la identidad verdaderamente digna solo puede concebirse como tal entelequia.

Sólo cabe, pues, preguntarse si la actividad forma una unidad con su órgano; y nuestra idea es, desde luego, que esa pregunta debe ser contestada afirmativamente. Ahora bien, la *explicación* más concreta de esta relación estriba en lo siguiente: "El alma es la sustancia, pero sólo en cuanto al concepto (κατὰ τὸν λόγον); pero esto no es sino la forma *sustancial* (τὸ τί ἦν εἶναι)[99] de semejante cuerpo. En efecto, si una herramienta del arte, supongamos, por ejemplo, un hacha, fuese un cuerpo físico, tendríamos que esta forma de ser un hacha sería su sustancia, y esta su forma sería su alma, pues si se la separase de él, este cuerpo dejaría de ser un hacha y sólo conservaría el nombre de tal. Ahora bien, el alma no es precisamente la forma sustancial y el concepto de uno de tales cuerpos, como el hacha, sino de un cuerpo distinto, que lleva consigo el principio del movimiento y de la quietud."

Pero, el hacha no lleva en sí misma el principio de su forma, no es ella misma la que se hace hacha; o bien, su forma, su concepto no es su sustancia misma, ya que el hacha no actúa

[99] El editor se ha creído autorizado a introducir aquí esta traducción, usual entre los escolásticos y recogida por Leibniz (Cfr. Michelet, *Examen critique*, etc., pp. 165, 261, 265) [M.].

por su propia virtud. "Si el ojo, por ejemplo, fuese algo vivo por sí mismo, la facultad de ver sería su alma, ya que la visión es la esencia del ojo conforme a su concepto. Pero el ojo, como tal, no es sino la materia de la visión; cuando el ojo pierde la facultad de ver sólo le queda de ojo el nombre, como si se tratase de un ojo de piedra o de un ojo pintado." Por consiguiente, a la pregunta de ¿cuál es la sustancia del ojo?, ¿son acaso los nervios, los humores, las membranas, esa sustancia?, contesta Aristóteles: por el contrario; la visión misma es la sustancia; aquellas materias no son sino un vacuo nombre.

"Y lo mismo que ocurre con estas cosas en particular, ocurre con el problema en su conjunto. La posibilidad de vivir no es aquello que ha perdido el alma, sino lo que aún la posee. La simiente y el fruto son en potencia semejante cuerpo. Como el cortar y el ver [con respecto al hacha y al ojo], así la vigilia [en general] es la efectividad; lo corpóreo, en cambio, no es sino potencia. Pero, así como el ojo [vivo] es la visión y la pupila [pues ambos elementos forman una unidad conjunta, como acto y potencia], así también el alma y el cuerpo son lo vivo, sin que puedan separarse el uno de la otra. Sin embargo, aún no se ve claro el que el alma sea la actividad del cuerpo, como el timonel lo es del navío." Que la forma activa sea la sustancia verdadera y la materia sólo lo sea en potencia, es un concepto verdaderamente especulativo.

Como eliminación del paralelo últimamente señalado, puede indicarse lo que más adelante dice Aristóteles *(De anima,* II, 4): "El alma es, en cuanto *principio del movimiento* y en cuanto *fin* (οὗ ἕνεκα) y *sustancia* de los cuerpos vivos, la causa. Pues la sustancia es, para todos los seres, la causa del ser, la vida es el ser de lo vivo, y su causa y principio el alma; además, su efectividad es el concepto existente de lo que es en potencia. El alma es también la causa en cuanto fin", es decir, en cuanto generalidad que se determina a sí misma: "pues, lo mismo que el pensamiento, también la naturaleza obra en razón de algo: y tal es su fin, que en los seres vivos es el alma. Ahora bien, todas las partes del cuerpo son los órganos del alma y existen, por tanto, en gracia a ella". Y asimismo pone Aristóteles de manifiesto que el alma es la causa del movimiento.

Aristóteles *(De anima,* II, 2-3) señala que el alma puede determinarse de *tres* modos: como alma nutritiva o *vegetativa,* como alma sensitiva y como alma intelectiva, a tono con la vida *vegetal,* la vida *animal* y la vida *humana.* El alma nutri-

tiva, cuando es sola, es la que corresponde a las plantas: cuando es, al mismo tiempo, un alma sensitiva, es ya el alma animal; y si es a la par nutritiva, sensitiva e intelectiva, es el alma del hombre. Por consiguiente, en el hombre se reúnen y aglutinan estas tres naturalezas: pensamiento éste que se expresa también en la moderna filosofía de la naturaleza diciendo que el hombre es también animal y planta; esta concepción sostiene, al mismo tiempo, la imposibilidad de disociar y separar las diferencias de estas formas. Aquella diferenciación ha vuelto a ponerse de manifiesto en los tiempos modernos a propósito del estudio de lo orgánico; y es muy esencial distinguir estos aspectos. El problema (y Aristóteles lo plantea) consiste simplemente en saber hasta qué punto son separables aquellos elementos como partes.

Ahora bien, por lo que se refiere, más de cerca, a esta *relación entre las tres almas*, como podemos llamarlas, en cuanto que se las separa sin deber hacerlo, Aristóteles observa con toda razón que no debe buscarse un alma que sea *lo común* a aquellas tres y que exista bajo una forma determinada y simple en cualquiera de dichas tres almas. Es ésta una observación profunda, por la que el pensamiento verdaderamente especulativo se distingue del pensamiento puramente lógico y formal. Así, entre las figuras, solamente el triángulo y las otras figuras determinadas, tales como el cuadrado, el paralelogramo, etc., son realmente algo, pues lo común, la figura general, es un algo pensado y vacío, solamente un algo abstracto. El triángulo, en cambio, es la primera figura, la figura verdaderamente general, que se da también en el cuadrado, etc., como la figura reducida a su determinación más simple.

Así, pues, de una parte, el triángulo aparece como una figura especial al lado del cuadrado, del pentágono, etc.; pero, además —tal es el gran sentido que anima a Aristóteles—, como la figura verdaderamente general. Lo mismo acontece con el alma: no debe tratar de buscarse como algo abstracto, sino que en los seres animados el alma nutritiva y el alma sensitiva se contienen también en el alma intelectiva, pero solamente como su objeto o en potencia; del mismo modo, el alma nutritiva, que forma la naturaleza de la planta, se contiene también en el alma sensitiva, pero también como su en sí solamente, o como lo general. También podría decirse que el alma inferior sólo es inherente a la superior como un predicado a un sujeto: y este algo puramente ideal no debe colocarse muy alto, como acaece, en efecto, en el pensamiento formal; el para sí es,

por el contrario, el retorno infinito a sí mismo, al que corresponde la efectividad.

Y aún podemos determinar con mayor precisión estas expresiones. En efecto, cuando hablamos del alma y el cuerpo, llamamos a lo corpóreo lo objetivo y al alma lo subjetivo; y la desgracia de la naturaleza consiste precisamente en ser lo objetivo, es decir, el concepto solamente en sí y no para sí. Cierto es que también en lo natural hay una efectividad; pero toda esta esfera es, a su vez, solamente lo objetivo, el en sí en lo superior. En cuanto que este en sí aparece en su esfera, a su vez, como una realidad para la evolución de la idea, presenta dos aspectos; lo general es ya, de suyo, un algo real, como por ejemplo el alma vegetativa.

Por tanto, lo que Aristóteles quiere decir es esto: un algo general vacío es lo que no existe de suyo o lo que es de suyo un género. En realidad, todo lo general es real como algo particular, individual, como algo que es para otro. Pero aquel algo es tan real, que es de suyo, sin ningún otro cambio, su primer modo: cuando se desarrolla más, no pertenece a este campo, sino a un plano superior. Tales son las determinaciones generales, de la mayor importancia y que, desarrolladas, conducirían a todas las verdaderas concepciones de lo orgánico, etc., ya que representan certeramente el principio de la realización en general.

α) El alma *nutritiva* o el alma vegetativa debe, por tanto, concebirse según Aristóteles *(De anima,* II, 4) como la primera que manifiesta su actividad: como el concepto general del alma misma tal y como es, sin otra determinación ulterior; o, como nosotros diríamos, la vida vegetal es el concepto de lo orgánico. Lo que Aristóteles dice luego de la *nutrición,* por ejemplo, si lo igual es nutrido por lo igual o por lo contrario, carece de importancia. Lo único que aún debemos señalar es que Aristóteles *(De anima,* II, 12) dice del alma vegetativa que sólo se comporta con respecto a la materia y de un modo material, como cuando comemos y bebemos, pero sin incorporar a sí las formas de las cosas sensibles: lo mismo que, en general, en la vida práctica, nos comportamos como individuos aislados respecto a una existencia material, poniendo en actividad para ello nuestra existencia material propia.

β) Más interesante es, en Aristóteles *(De anima,* II, 5) el criterio de la *sensación,* acerca del cual debemos decir algo aquí. La sensación es, según él, en general, una posibilidad (receptividad, diríamos nosotros), pero esta posibilidad es tam-

bién una actividad; no debe, pues, concebirse como simple pasividad. Pasividad y actividad son, nos dice Aristóteles, uno y lo mismo; o la pasividad lo es, de por sí, de un doble modo. "Una pasividad es la desaparición por medio de lo opuesto; otra pasividad es, por el contrario, la conservación de lo que sólo es en potencia por lo que existe en acto". El primer caso se presenta con la adquisición de la ciencia, que es una pasividad, siempre y cuando que se produzca un cambio en un hábito (ἕξις) opuesto; pero existe también, siempre según Aristóteles, una pasividad en la que se conserva lo establecido solamente en potencia, en la que, por tanto, la ciencia es un saber activo (cf. *supra*, p. 294). De aquí Aristóteles llega a la siguiente conclusión: "Existe un cambio que es privativo y otro que recae sobre la naturaleza y la efectividad. El primer cambio de lo sensible (αἰσθητικοῦ) se opera, por tanto, partiendo de lo que engendra la sensación; pero, una vez engendrada, la sensación es poseída como un saber (επιστήμη)."

Como lo que produce el cambio es distinto de lo que acaece, tenemos que la sensación es pasividad; pero es también, al mismo tiempo, espontaneidad, "y con arreglo a este aspecto de la actividad se comportan tanto la sensación como el conocer (θεωρεῖν). Pero la diferencia está en que lo que produce la sensación es algo exterior. La causa de esto es que la actividad sensible recae sobre lo individual, mientras que el saber se proyecta, por el contrario, sobre lo general; y esto, en cierto modo, reside en el alma misma como en su sustancia. Por tanto, pensar cualquiera puede hacerlo, con tal que quiera", y precisamente por ello es libre; "en cambio, el sentir no depende de él, sino que para ello es necesario que lo sentido exista".

La influencia del exterior, como una pasividad, es por tanto lo primero; pero luego viene la actividad, que consiste en hacer suyo este contenido pasivo. Tal es el punto de vista absolutamente certero de la sensación, cualquiera que sea el modo como se lleve a cabo lo demás: con arreglo al idealismo subjetivo o de cualquier otro modo. En efecto, es de todo punto indiferente el que nos *encontremos* determinados subjetiva u objetivamente; en ambos casos va implícito el momento de la pasividad, de acuerdo con el cual *es* la sensación. Es cierto que la mónada leibniziana parece ser una representación opuesta a ésta, en cuanto que toda mónada, todo punto de mi dedo, como átomo o individuo, es un universo entero en el que todo se desarrolla dentro de sí mismo, sin relación con otras mónadas.

Parece afirmarse aquí la más alta libertad idealista; sin

embargo, no sirve de nada pensar que en mí todo se desarrolla partiendo de mí, pues de este modo, lo que en mí se desarrolla es siempre un algo pasivo, un algo carente de libertad. Aristóteles no se halla, con este momento de la pasividad, por debajo del idealismo; la sensación es siempre pasiva por uno de sus lados. Es, sin embargo, un falso idealismo el que sostiene que la pasividad y la espontaneidad del espíritu dependen de que la determinabilidad dada sea interior o exterior: como si la libertad consistiese en la sensación, la cual no es justo sino una esfera de limitación.

No es lo mismo que la cosa —la sensación, la luz, el color, la visión, la audición— se conciba partiendo de la idea misma, pues en este caso se muestra que se la establece a base de la determinación de sí misma de la idea, o que, en cuanto yo existo como sujeto individual, la idea exista en mí, como este sujeto individual concreto, pues en este caso se establece el punto de vista de lo finito y, por tanto, de la pasividad. No hay, pues, por qué guardar ninguna consideración a las sensaciones ni cifrar en ello una idealística según la cual nada provenga del exterior: al modo como lo entiende Fichte, quien considera ya parte suya la chaqueta que viste, por el mero hecho de vestirla, o simplemente por considerarla.

Lo individual en la sensación es la esfera de la individualidad de la conciencia; reside en ella, al modo de una cosa, lo mismo que otra cualquiera, y su individualidad consiste en que otras cosas sean para ella.

Aristóteles dice, a continuación: "Puede decirse de algo que es en potencia en dos sentidos: como cuando decimos que un muchacho puede llegar a ser general y que también puede llegar a serlo un hombre", puesto que encierra la fuerza eficiente necesaria. "Tal es la naturaleza de lo sensible (αἰσθητικόν); es, en potencia, algo que es ya lo sentido (αἰσθητόν) en acto. Por tanto, lo sensible es pasivo, en cuanto no es igual; pero, después de haber padecido es igualado a lo sentido."

Por consiguiente, la reacción de lo sensible consiste en esta recepción activa de lo sentido dentro de sí; tal es justo la actividad en la pasividad, esta espontaneidad que levanta la receptividad en la sensación. Lo sensible, como igualado a sí mismo, establece la identidad, en cuanto que parece ser establecido por una influencia del exterior. Ahora bien, cuando el idealismo subjetivo sostiene que no existen cosas exteriores, en cuanto que éstas no son otra cosa que una determinabilidad de nuestro propio yo, hay que darle la razón en esto en lo tocante a la

sensación pura, en cuanto que la sensación es un ser o un estado subjetivo dentro de mí, que por ello no representa todavía ninguna libertad.

A propósito de la sensación, emplea Aristóteles *(De anima,* II, 12) aquella famosa *comparación* que ha dado pie a tantas falsas interpretaciones, por haber sido torcidamente entendida. He aquí lo que dice el Estagirita: "La sensación es la recepción de las formas sensibles sin la materia; lo mismo que la cera sólo recibe el dibujo grabado en el anillo de oro, sin el oro mismo, sino pura y simplemente la forma de éste." La forma es, en efecto, el objeto como algo general; y teóricamente no nos comportamos como algo individual y sensible, sino precisamente como algo general. Otra cosa acontece cuando nos comportamos prácticamente, pues en este caso la influencia presupone precisamente el mutuo contacto de lo material, razón por la cual, como dice Aristóteles, las plantas no sienten (v. *supra,* p. 298). En cambio, en la recepción de la forma queda anulado lo material, pues aquélla no envuelve una relación positiva con respecto a esto, que ya no es algo que oponga resistencia.

Si, por tanto, llamamos a las sensaciones impresiones de los sentidos, nos detenemos toscamente en la parte más burda de la comparación; y, pasando de ello al alma, nos escondemos detrás de representaciones que son, en parte, indeterminadas y que, en parte, no son tales conceptos. Así, se dice que el alma recibe todas sus sensaciones de las cosas de fuera, al modo como la materia del anillo se graba en la materia de la cera; y se afirma que esto es lo que dice la filosofía aristotélica. Es, por lo demás, lo que suele acontecerles a la mayoría de los filósofos; cuando aducen un símil o un ejemplo material, todo el mundo lo entiende y recoge el contenido del símil en toda su extensión: como si todo lo que en esta relación material se contiene fuese también aplicable a lo espiritual. No hay por qué aferrarse, pues, a esta representación, que no pasa de ser una imagen, en que el símil se refiere exclusivamente al aspecto de que lo pasivo de la sensación sólo existe, al mismo tiempo, en la pasividad, para la forma pura, de que sólo esta forma es recibida por el sujeto sensible y grabada en el alma, sin mantenerse con respecto a ella, sin embargo, en la situación en que la forma con respecto a la cera, ni en la de una cosa con respecto a otra en las combinaciones químicas de la materia.

Se pasa por alto aquí precisamente la circunstancia fundamental en que estriba la diferencia entre esta imagen y el

modo de comportarse el alma. En efecto, la cera no recibe de hecho la forma del anillo, sino que esta impresión no pasa de ser una figura y una conformación externas, sin llegar a convertirse en una forma de su esencia: si fuese esto, la cera dejaría de ser tal cera; por consiguiente, como en la imagen no se da tampoco esta recepción de la forma en la esencia, no se piensa en ello para nada.

El alma, por el contrario, se asimila esta forma con su propia sustancia, y lo hace así, en efecto, porque el alma es en ella misma, en cierto modo, todo lo sentido (*infra*, p. 308): del mismo modo que (*supra*, p. 295) se dice que si el hacha tuviese su forma en la determinación de la sustancia, esta forma sería el alma del hacha.

Por consiguiente, aquel símil no tiene otra significación sino la de que *sólo* la forma corresponde al alma: no quiere decir, por tanto, que la forma *sea y permanezca exterior* a la cera y que el alma, como la cera, no tenga de suyo forma alguna. No se trata, de ningún modo, de que el alma sea cera pasiva, que reciba sus determinaciones de fuera, sino que Aristóteles dice más bien, como en seguida veremos (*infra*, p. 305), que el espíritu repele de sí a la materia y se mantiene, por el contrario, a sí mismo al comportarse solamente con respecto a la forma. Cierto es que en la sensación el alma se mantiene pasiva, pero su recepción no es la de la cera precisamente, sino que es también, en igual medida, actividad del alma, ya que después de padecer lo sentido, levanta la pasividad y permanece, al mismo tiempo, libre de ella (cfr. *supra*, p. 299). El alma convierte, por tanto, la forma del cuerpo exterior en la suya propia y sólo es idéntica a semejante cualidad abstracta por la sencilla razón de que ella misma es esta forma general.

Aristóteles sigue *explicando* más adelante (*De anima*, III, 2) la naturaleza de la sensación y se debate con su unidad y sus contradicciones, proyectando más de una profunda y luminosa mirada sobre la naturaleza de la conciencia: "El órgano corporal de toda sensación recibe lo sentido sin materia. Por eso, cuando lo sentido se halla distante, las sensaciones y las representaciones residen en los órganos. La efectividad del objeto sensible y de la sensación es una y la misma, pero su ser[100] no es el mismo: tal ocurre, por ejemplo, con la resonancia

[100] Aquí y en algún otro lugar de esta misma página, τὸ εἶναι significa la existencia inmediata de los lados separados de la sensación y, por tanto, su mera potencia, mientras que la unidad eficiente de lo sentido y el que siente puede expresarse como el verdadero concepto de la sensación [M.].

efectiva y la audición efectiva; pero, quien tiene la facultad de oir no siempre oye, y lo susceptible de resonancia no siempre resuena. Cuando lo que puede oir actúa, y lo mismo lo que puede resonar, tenemos que la efectividad del oir es la misma que la del resonar", pero no como si se tratase de dos actos distintos.

"Ahora bien, aunque el movimiento, la acción y la pasividad residan en aquello que es puesto en actividad (ἐν τῷ ποιουμένῳ), no por ello deja de ser necesario que la efectividad del oir y el resonar resida en lo que es potencialmente oir, pues la efectividad de lo activo y lo que mueve se halla en lo pasivo. Así, pues, del mismo modo que la actividad y la pasividad residen en lo pasivo y no en lo activo (ποιοῦντι), así también la energía del objeto sensible y del que siente reside en el que siente mismo. Existen dos palabras para expresar el oir y el resonar, pero no así para expresar el ver; el ver es la actividad del que ve, pero la actividad del color carece de nombre. Y, puesto que se trata de una efectividad, la del objeto sensible y la del que siente, en la que sólo difiere el ser, no tiene más remedio que cesar a un tiempo mismo el llamado resonar y el oir."

Tenemos un cuerpo que resuena y un sujeto que oye; son, en cuanto a su existencia, dos cosas distintas, pero la acción de oir es, por sí misma, interiormente, una efectividad de ambos. Lo mismo que cuando tengo la sensación de que una cosa es roja o dura: es mi sensación misma la rojez o la dureza; es decir, me encuentro yo mismo determinado en ese sentido, aunque la reflexión me diga que existe fuera de mí una cosa roja y dura y que esta cosa y mi dedo son dos cosas distintas; pero forman también una unidad, pues mi ojo es rojo, como lo es la cosa.

Es justo esta diferencia y esta identidad lo que interesa; y así lo señala Aristóteles con la mayor energía, ateniéndose a ello. La reflexión de la conciencia es la posterior distinción de lo subjetivo y lo objetivo; el sentir consiste precisamente en levantar esta separación, en aquella forma de la identidad que se abstrae de lo subjetivo y lo objetivo. Lo simple, la verdadera alma o el yo es, en la sensación, la unidad en la diferencia. "Toda sensación reside, además, en un órgano y distingue todo lo sentido, tal como lo blanco y lo negro, etc. Ahora bien, no es posible que lo separado, lo blanco y lo dulce, se distinga como si se tratase de momentos separados, indiferentes, sino que ambos tienen necesariamente que estar presentes (δῆλα) ante uno. Por consiguiente, este uno tiene que determinar una

cosa como distinta de la otra. Y esta nota diferencial no puede residir tampoco en el distinto lugar o en el distinto tiempo, sino sin separación en cuanto al tiempo y al lugar. Es imposible, sin embargo, que a la misma cosa se le asignen movimientos contrarios, siempre y cuando que sea indivisa y se desarrolle en un tiempo indiviso. Si lo dulce influye en la sensación de *este* modo, lo amargo del modo contrario y lo blanco de otro modo distinto, tenemos que lo que se trata de enjuiciar no es, en cuanto al número, discreto ni divisible y es, en cambio, en cuanto al concepto (τῷ εἶναι),[101] distinto. Lo mismo e indivisible es, así, en potencia, lo contrapuesto; no puede serlo, en cambio, en cuanto al verdadero ser (τῷ εἶναι), sino que en lo tocante a efectividad es divisible y no puede ser blanco y negro al mismo tiempo. La sensación y el pensamiento son como lo que algunos llaman punto, el cual, en cuanto que es uno o en cuanto que es dos, es también divisible. En cuanto que es indivisible, lo que trata de enjuiciar es uno y es al mismo tiempo; pero, en cuanto que es separado [no uno], emplea al mismo tiempo dos veces el mismo signo. En cuanto que emplea el dos, lo separa por medio del límite dos, como dos cosas procedentes de distinto origen; pero, en cuanto que es uno, emplea el uno y al mismo tiempo" (cfr. *supra*, pp. 285 *s.*).

En efecto, así como el momento del tiempo, que corresponde al punto del espacio, contiene el futuro y el pasado, siendo así otra cosa y al mismo tiempo uno y lo mismo, ya que es en uno y el mismo respecto división y unión, así también la sensación es unidad y división al mismo tiempo, separación y no separación, en cuanto el que siente en una unidad tiene también ante sí la sensación diferenciada, que cobra así y solamente así un contenido determinado. Otro ejemplo es el del número; los números uno y dos son distintos, y al mismo tiempo, en ambos se emplea y establece el uno como uno.

γ) De la sensación pasa Aristóteles al *pensamiento* y se torna aquí esencialmente especulativo. "El pensamiento —nos dice (*De anima*, III, 4)— no padece (ἀπαθές), sino que recibe la forma y es, en potencia, esta forma. Por tanto, el *entendi-*

[101] Cfr. *supra*, p. 283, nota 97. Las dos acepciones de la expresión τὸ εἶναι aparecen aquí directamente entrelazadas, por cuanto que la existencia inmediata (ἀριθμῷ ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον) que se contrapone al concepto (τῷ εἶναι) se convierte en seguida en una simple potencia, opuesta al acto verdadero (τὸ εἶναι) (δμνάμει μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ἀδιαίρετον τἀναντία, τῷ δ' εἶναι σὔ, ἀλλὰ τῷ ἐνεργεῖσθαι διαίρετον) [M.].

miento (νοῦς), en cuanto que lo piensa todo, no encierra mezcla (ἀμιγής), para que pueda dominar (κρατῇ), como dice Anaxágoras, es decir, para que pueda conocer; pues, manifestándose (παρεμφαινόμενον) en su efectividad, rechaza lo extraño y se amuralla (ἀντιφράττει) contra ello. De aquí que la *naturaleza* del entendimiento no sea otra que lo posible."

Ahora bien, la potencia misma no es aquí materia; en efecto, el entendimiento no tiene materia alguna, sino que la potencia pertenece a su sustancia misma. Pues el pensamiento consiste más bien en esto: en no ser en sí; y, por razón de su pureza, su realidad no es el ser para otro, mientras que su posibilidad misma es el ser para sí. Una cosa es real por ser este algo determinado; la determinabilidad contraria, su posibilidad, por ejemplo la de ser humo, ceniza, etc., no va implícita en ella. En lo corpóreo, por tanto, se contraponen entre sí la materia, como potencia, y la forma externa, como acto; pero el alma es, por el contrario, la potencia general misma, sin materia, porque su esencia es la efectividad.

"Ahora bien, el entendimiento del alma, como lo consciente, no existe en acto antes de pensar"; es una actividad absoluta, pero sólo *es* cuando se halla activa. "Por eso no se mezcla con el cuerpo. Pues, ¿cómo habría de ser, caliente o fría? ¿O sería un órgano? No, no es nada de eso. Es evidente, sin embargo, que es algo distinto de lo sensible. Pues la sensación, después de una sensación violenta, no puede sentir, no puede, por ejemplo, ver ni oler después de percibir colores u olores demasiado fuertes. En cambio, el entendimiento, después de haber pensado algo que sólo puede pensarse con dificultad, se halla en mejores condiciones para pensar cosas más fáciles. Pues la sensación no puede existir sin el cuerpo, mientras que el entendimiento es separable de él. Por tanto, aunque se haya convertido en lo individual, como aquel que realmente sabe (esto sucede cuando puede ser activo por sí mismo), sigue existiendo, en cierto modo, en potencia, pero no tal y como existía antes de aprender y descubrir" (cfr. *supra*, pp. 295 y 299).*

El pensamiento se convierte en *entendimiento pasivo*, es decir, en algo objetivo; y así se aclara ahora hasta qué punto es el *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* el sentido de la filosofía de Aristóteles. Ahora bien, Aristóteles sigue preguntando, planteándose para ello dificultades: "Si el entendimiento es simple, y no padece, y nada tiene de común con otras cosas,

* Cfr. el texto aristotélico, *De anima*, III, 429b 5 [E.].

¿cómo puede pensar, puesto que el pensamiento es también un algo pasivo?", es decir, algo que se refiere a un objeto distinto de ello. "En efecto, siempre que algo es común a dos cosas, parece que lo uno obra y lo otro se comporta pasivamente. Otra dificultad consiste en saber si el entendimiento puede, a su vez, ser pensado. En este caso, tendrían que darse, necesariamente, dos posibilidades: la una sería la de que fuese inherente a las demás cosas, si no se lo pudiera pensar de otro modo, pero esto choca contra el hecho de que todo lo pensado forme, en cuanto a su carácter, una unidad; la otra, la de que representase algo mixto, que hiciese de él algo pensado, como las demás cosas. Ahora bien, ya hemos dicho que lo pasivo se determina, en términos generales, de tal modo que el entendimiento es, en potencia, todo lo pensado, mientras que, en acto, no es nada antes de pensar." Lo que vale tanto como decir que el pensamiento es en sí el contenido de lo pensado y que sólo coincide en lo que es consigo mismo; pero el entendimiento consciente de sí mismo no es solamente en sí, sino esencialmente para sí, en cuanto que lo es todo consigo mismo. Es, como se ve, una actitud altamente idealista; a pesar de lo cual hay quienes se empeñan en ver en Aristóteles un pensador empírico.

Por tanto, la pasividad del entendimiento sólo tiene aquí el sentido de la potencia *antes* del acto: tal es el gran principio aristotélico; y a propósito de esto pone al final del mismo capítulo otro *ejemplo* célebre, que se ha visto también expuesto a muchas falsas interpretaciones y tergiversaciones. "El entendimiento —nos dice— es como un libro en cuyas páginas no hay realmente nada escrito"; esto, sin embargo, podrá ser papel, pero no un libro. Perdiendo de vista todos los pensamientos de Aristóteles, hay quienes sólo ven estos símiles externos. Un libro que no tenga nada escrito puede ser entendido por cualquiera. El término técnico para expresar esto es la conocida *tabula rasa,* con la que nos encontramos dondequiera que se habla de Aristóteles: Aristóteles quiere decir, según quienes así interpretan su pensamiento, que el espíritu es como una hoja en blanco sobre la cual se escribe acerca de los objetos exteriores, lo que vale tanto como decir que el pensamiento viene de fuera.[102]

Pues bien, eso es cabalmente lo contrario de lo que Aristóteles sostiene. La representación, en vez de atenerse al concepto, concibe estos símiles fortuitos como si expresaran la cosa

[102] Cfr. Tennemann, t. III, p. 198.

misma. Sin embargo, Aristóteles no pretende, ni mucho menos, que este símil se tome en todo su alcance, al pie de la letra: el entendimiento no es, ni mucho menos, una cosa, ni tiene la pasividad de una tablilla de cera sobre la que se escriba; el entendimiento es la efectividad misma, que no está, como en el caso de la tablilla de cera para escribir, fuera de ella. El símil se limita, por tanto, a indicar que el alma sólo tiene un contenido en cuanto realmente se piense. Cuando dice que el alma es este libro en blanco quiere decir, por tanto, que lo es todo en sí, pero que no es de suyo esta totalidad; lo mismo que, en potencia, un libro lo contiene todo, pero en acto no contiene nada antes de estar escrito. La actividad real, y sólo ella, es lo verdadero; o "también el entendimiento mismo es pensado, como los objetos pensados. Pues en aquello que no tiene materia [en el espíritu] lo pensante [lo subjetivo] y lo pensado [lo objetivo] son una y la misma cosa; la ciencia teórica y lo que se trata de saber son uno y lo mismo. En lo material el pensamiento sólo existe en potencia, de tal modo que no le corresponde de suyo el entendimiento, pues es una potencia sin materia, pero en ello existe lo pensado", mientras que la naturaleza sólo encierra la idea en sí. Como se ve por esto, aquel ejemplo se interpreta en un sentido completamente falso e incluso contrario al modo de pensar de Aristóteles.

Hasta ahora, hemos hablado del entendimiento pasivo, que es la naturaleza, así como también la sensación y la representación del alma. Pero, al llegar aquí, Aristóteles *(De anima,* III, 5) distingue de él, en los siguientes términos, el *entendimiento activo:* "Pero, como en toda la naturaleza un aspecto es el de la materia en todo género (o sea, aquello que es todo esto en potencia) y otro la causa y lo activo, que lo produce todo, como el arte se comporta con respecto a la materia, necesariamente tiene que darse también esta distinción en el alma. Por consiguiente, semejante entendimiento es capaz de llegar a serlo todo y otro, en cambio, de hacerlo todo como una fuerza (ἕξις) eficiente, por ejemplo la luz, pues en cierto modo es la luz la que hace que los colores en potencia se conviertan en colores en acto. Este entendimiento es en y para sí (χωριστός) *ajeno a toda mezcla* y, además, no padece, puesto que es, sustancialmente, la actividad; pues lo activo es siempre superior a lo pasivo, y el principio superior a la materia. La ciencia, en acto, es idéntica a la cosa misma (πρᾶγμα); en cambio, la ciencia en potencia [es decir, precisamente el entendimiento exterior, la representación, la sensación] se da en el individuo en

cuanto al tiempo, antes que la ciencia en acto, pero en general (ὅλως) no se da antes ni en lo tocante al tiempo. El entendimiento activo no es de tal modo que unas veces piense y otras no. Si es en y para sí es solamente lo que es; y esto solamente es eterno e inmortal (pero no nos acordamos de su actividad anterior porque no es algo pasivo; el entendimiento pasivo, por su parte, es perecedero) y nada piensa sin esto."

El séptimo y octavo capítulo se dedican a *explicar* ciertas tesis de los capítulos cuarto y quinto; comienzan recapitulando las tesis en cuestión y parecen glosas de un comentador. "El alma —dice Aristóteles *(De anima,* III, 8)— es, en cierto modo, todo lo que es. Pues lo que es es una de dos cosas: lo sentido o lo pensado. La ciencia misma es, en cierto modo, lo sabido, y la sensación lo sentido. Ahora bien, estas cosas sabidas y sentidas son o bien ellas mismas o bien las formas. La ciencia y la sensación no son las cosas mismas (la piedra no se halla en el alma), sino su forma; por donde el alma es como la mano. Ésta es el instrumento de los instrumentos: el entendimiento, por su parte, es la *forma de las formas,* y la sensación la forma de lo sensible."

Ya antes *(De anima,* III, 4) había observado Aristóteles: "Con razón se ha dicho que el alma es el *lugar de las ideas* (τόπος εἰδῶν): pero no el alma en su conjunto, sino solamente el alma pensante; y no en acto, sino solamente en potencia." Es decir, las ideas existen, de momento, solamente como formas en quietud, no como actividades; de este modo, Aristóteles no es realista. Estas formas, lo mismo que las de la naturaleza exterior, son convertidas por el entendimiento en objetos, en cosas pensadas, en potencia. Aristóteles dice, por tanto, en el capítulo séptimo de su tratado sobre el alma: "El entendimiento piensa lo abstracto (τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα) como si la conformación de la nariz no fuese la conformación de la nariz, inseparable de la carne, sino algo vacío." Y, en el capítulo octavo, continúa: "Pero, como ningún objeto se halla separado de las magnitudes sensibles, en las formas sensibles se da también lo pensado, tanto lo abstracto como las cualidades (ἕξεις) y las determinabilidades de las cosas sentidas. Por eso, quien nada siente no aprende nada ni entiende nada; si conoce (θεωρῇ) algo, necesariamente tiene que conocerlo también como una representación, pues las representaciones son como las sensaciones, sólo que sin materia. Ahora bien, ¿en qué se distinguen los pensamientos originarios de las representaciones? ¿O bien no

son incluso los otros pensamientos ninguna clase de representaciones, aun cuando siempre impliquen una representación?"

Y, como lo que sigue no da respuesta alguna a estas preguntas que el autor acaba de formular, ello parece indicar o, mejor dicho, corroborar que estas partes tienen un origen posterior.[103] El capítulo séptimo de su obra había sido cerrado por Aristóteles con estas palabras: "El entendimiento, en acto, como pensante, es siempre las cosas mismas. Más adelante (ὕστερον) investigaremos si el entendimiento podría o no pensar como algo en y para sí, aunque no se hallase separado de lo sensible." Éste "más adelante" lo refiere Buhle a la "suprema filosofía".[104]

Esta identidad de lo subjetivo y lo objetivo, que existe en el entendimiento activo, en tanto que las cosas y los estados finitos del espíritu son lo separado de ambos, ya que en ellos el entendimiento sólo existe en potencia, representa la cumbre más alta a que puede llegar la especulación, y Aristóteles retorna así a sus principios metafísicos, en los que llamaba a la razón que se piensa a sí misma el pensamiento absoluto, el entendimiento divino o el espíritu en el plano de lo absoluto. Parece simplemente como si se hablase del pensamiento al lado de otra cosa; esta forma de la sucesión aparece cierta-

[103] Sin embargo, aunque Aristóteles conteste a esto de un modo muy breve y a la manera usual en él, haciendo seguir a la primera pregunta formulada de pasada una segunda pregunta (ἢ οὐδὲ τἆλλα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων?), creemos que esta respuesta es absolutamente suficiente, puesto que en lo que dice se da a entender, desde luego, que los pensamientos primitivos del entendimiento activo (de la razón) se hallan en contraposición con los del entendimiento pasivo y matan por completo, en sí, el elemento de la representación, mientras que los segundos no logran todavía por completo este resultado, aunque en ellos el momento de la representación no sea lo esencial [M.].

[104] En contra de esto sólo cabe recordar que las palabras ὕστερον y πρότερον, en la terminología de Aristóteles, se refieren siempre a la misma obra, mientras que cita otras obras con las palabras ἐν ἄλλοις, ἐν ἑτέροις, ἄλλοτε o εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω (*De Ausc. phys.* I, 9). Y si se dice, como es absolutamente cierto, que todas las obras físicas y psicológicas de Aristóteles, incluyendo la *Metafísica*, forman una gran disciplina, por lo cual las expresiones ὕστερον y πρότερον pueden muy bien haber sido empleadas con referencia a estas obras, en relación las unas con las otras, frente a esto creo haber demostrado que la obra περὶ ψυχῆς viene mucho después de la *Metafísica* (Michelet, *Examen critique*, etc., pp. 209-222). Ahora bien, ¿es que la palabra ὕστερον no puede referirse también, tal vez, al capítulo siguiente? En realidad, la dificultad planteada al final del capítulo séptimo parece totalmente resuelta con las palabras del capítulo octavo que citábamos anteriormente (*supra*, p. 308) [M.].

mente en Aristóteles. Pero lo que éste dice del pensamiento es por sí mismo lo absolutamente especulativo y no aparece al lado de otra cosa, por ejemplo al lado de la sensación, que no es sino una posibilidad para el pensamiento. Esto va implícito más de cerca en la afirmación de que *la razón en sí* es la verdadera totalidad en general, y luego nos encontramos con que el pensar es verdaderamente esta actividad que es el ser para sí y el ser en y para sí, es decir, el pensamiento del pensamiento, determinado así de un modo abstracto, pero que constituye por sí mismo la naturaleza del espíritu absoluto.

Tales son los puntos fundamentales que merece la pena señalar en Aristóteles, en lo tocante a sus ideas especulativas, sin que podamos entrar aquí a desarrollarlo en detalle.

Hemos de *pasar ahora a lo siguiente*, que es la filosofía práctica de Aristóteles, sentando ante todo el concepto de la *apetencia*, que representa precisamente el viraje del pensamiento hacia su lado negativo, en que se torna en práctico. Aristóteles (*De anima*, III, 7 y 6) dice: "El objeto del saber y el saber efectivo son uno y lo mismo; el saber en potencia se da en cuanto al tiempo antes en el individuo, pero en sí no tiene anterioridad en cuanto al tiempo. Pues todo lo que se genera emana de la efectividad. Lo sentido aparece como aquello que hace de lo sensible en potencia algo sensible en acto; pues esto no es algo pasivo, y no es modificado. Por eso, representa otro tipo de movimiento, pues el movimiento era (cfr. p. 278) la efectividad de lo que no es un fin consumado (ἐνέργεια ἀτελοῦς) y la actividad pura (ἁπλῶς ἐνέργεια), es por el contrario, la del fin consumado (τοῦ τετελεσμένου)." [Y al principio del capítulo sexto dice:] "Lo simple pensado por el alma es algo con respecto a lo cual no puede darse nada falso; en cambio, aquello en que se da lo falso y lo verdadero es una combinación de pensamientos que existen como una unidad: el diámetro, por ejemplo, es inconmensurable. O bien, para poner otro ejemplo, si el error ve lo blanco como no blanco, combina con ello, al mismo tiempo, lo no blanco. Claro está que todo esto puede llamarse también separación. Pero, lo que lo convierte todo en uno es la razón; ésta piensa lo indiviso, en cuanto a la forma, en tiempo indiviso y en lo indiviso del alma." [Y más adelante, en el capítulo séptimo:] "El sentir es semejante al simple decir y pensar; pero la sensación *agradable o desagradable* se comporta como algo afirmativo o negativo", es decir, como la determinación positiva o negativa del pensamiento. "Y sentir lo agradable o lo desagradable es actuar

[espontaneidad] con el medio sensible hacia el bien o el mal, en cuanto éstos existen. Ahora bien, el apetito y el rechazo son lo mismo en cuanto a la actividad; sólo difieren en cuanto al ser. Para el alma pensante, las representaciones son como las sensaciones (y cuando afirma o niega algo bueno o algo malo, es que lo apetece o lo rehuye). Se comporta, así, como unidad y como límite. El entendimiento [como lo determinante de lo contrapuesto] conoce las formas en las representaciones; y como en ellas lo apetecido y lo rehuído son cosas determinadas para él, también se determina fuera de la sensación, cuando se da en las representaciones. Cuando, en relación con la representación o el pensamiento, como si viese, compara el porvenir con el presente y lo enjuicia, determinando en este sentido lo agradable o lo desagradable, apetece o rehuye, y se encuentra, en general, en el campo de lo práctico. Pero, sin la acción, lo verdadero y lo falso se hallan dentro del mismo género que lo bueno o lo malo."

b) *La filosofía práctica.* A base de lo anterior, se determina ya el concepto de la voluntad o de lo práctico en general, que forma todavía parte de la filosofía del espíritu. De esto trató Aristóteles en varias obras que han llegado a nuestras manos.

α) *Ética.* Tres grandes obras *éticas* se han conservado de Aristóteles: la *Ética Nicomaquea* ('Ηθικὰ Νικομάχεια), en diez libros, la *Gran Ética* ('Ηθικὰ μεγάλα), en dos libros, y la *Ética Eudemia* ('Ηθικὰ Εὐδήμια), en siete libros; la última se refiere más bien a las virtudes especiales, mientras que las dos primeras contienen, preferentemente, investigaciones generales en torno a los principios.

Así como lo mejor que poseemos acerca de los problemas de psicología, hasta estos últimos tiempos, es lo que hemos recibido de Aristóteles, es también excelente lo que nos ha legado acerca de la voluntad real, la libertad, acerca de las determinaciones ulteriores de la imputación, la intención, etc. Lo que ocurre es que hay que imponerse el trabajo de estudiarlo y conocerlo, traduciéndolo a nuestro propio modo de hablar y de pensar, lo que naturalmente no es fácil. También aquí, como en lo físico, procede Aristóteles analizando uno tras otro, del modo más concienzudo y verdadero, los diversos momentos que se dan en la voluntad: el propósito, la resolución, el obrar voluntario o forzado, el obrar por ignorancia, la culpa, la imputabilidad, etc. No hemos de detenernos en este

estudio, de carácter más bien psicológico;[105] sólo consignaremos lo siguiente, entre las determinaciones aristotélicas.

El principio de la moral o el supremo bien es según Aristóteles[106] la *felicidad* (εὐδαιμονία), que también más tarde constituirá un problema fundamental; es lo bueno en general, pero no como idea abstracta, sino de tal modo que forme parte de ella como elemento esencial el momento de la realización. Por tanto, Aristóteles no se da por satisfecho con la idea platónica del bien, por ser solamente lo general, sino que plantea el problema de su determinabilidad. Según Aristóteles, lo bueno es aquello que lleva en sí mismo el fin (τέλειον). No debe traducirse τέλειον por "perfecto", como a veces se hace, pues esto sería falsear la idea aristotélica; se trata de aquello que, llevando en sí mismo su fin (τὸ τέλος), es apetecido en gracia a sí mismo y no en gracia a otra cosa. Según esto, Aristóteles determina la felicidad como el *fin último absoluto en y para sí*, y da de ella la siguiente definición: "La energía de la vida que es por sí misma, con arreglo a la virtud en y para sí" (ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν).

Pone como condición de ella el conocimiento racional: toda conducta nacida de las apetencias de los sentidos o de la falta de libertad en general entraña falta de conocimiento, una conducta no racional, o sea que no se basa en el pensamiento como tal. La actividad absolutamente racional no es sino la ciencia, la conducta que encuentra satisfacción en sí misma y, por tanto, la bienaventuranza divina; las otras virtudes sólo procuran, por el contrario, una felicidad humana, lo mismo que en lo teórico la sensación es siempre lo finito, en comparación con el pensamiento divino. Aristóteles dice muchas cosas buenas y hermosas acerca de la virtud, el bien y la felicidad en general y acerca de que la felicidad, como el bien asequible para nosotros, no puede ser encontrada sin virtud, etc.; todo lo cual no descansa sobre profundas reflexiones especulativas.

Diremos también algo por lo que se refiere al *concepto de la virtud*. Desde el punto de vista práctico,[107] Aristóteles empieza distinguiendo en el alma un lado racional y un lado irracional: en éste, la razón existe solamente en potencia; es aquí

105 V. Michelet, "De doli et culpae in jure criminali notionibus"; *System der philosophischen Moral*, libro II, sección 1; Afzelius, *Aristotelis de imputatione actionum doctrina* [M.].

106 *Ética a Nic.* I, 2-12 (4-12); X, 6-8; *Ética a Eud.* II, 1.

107 *Gran Ética* I, 5, 35; *Ética a Nic.* I, 13; *Ética a Eud.* II, 1.

donde tienen su sede las sensaciones, las pasiones y los afectos. En el lado racional, en cambio, encuentran su asiento la inteligencia, la sabiduría, la moderación, el conocimiento; sin embargo, estos elementos no constituyen la virtud, la cual consiste en la unidad de los dos lados del alma, el racional y el irracional.

Así, pues, Aristóteles llama virtud al estado en que las inclinaciones se comportan con respecto a la razón de tal modo que hacen lo que ésta les ordena. Cuando el conocimiento es malo o incluso inexistente, pero el corazón, a pesar de ello, se comporta bien, podrá según Aristóteles existir bondad, pero no virtud, ya que falta el fundamento, o sea la razón, sin el que la virtud no puede existir.

Aristóteles, por tanto, cifra la virtud en el conocimiento; no obstante, no es la razón puramente en sí, como muchos entienden, el principio de la virtud, sino más bien el impulso racional hacia el bien; impulso y razón son, por consiguiente, los dos momentos necesarios de la virtud. Y así, no puede decirse de la virtud que sea mal aplicada, pues ella misma es la que aplica. De ahí que Aristóteles, según veíamos (*supra*, pp. 65 *ss.*), censure a Sócrates por cifrar la virtud *exclusivamente* en el conocimiento. Es necesario que haya un impulso irracional que empuje al hombre al bien; la razón viene después como lo llamado a enjuiciar y determinar ese impulso, pues si ella va adelante, puede ocurrir que las pasiones no la sigan en la misma dirección, sino que se empeñen en marchar, como con frecuencia ocurre, en dirección contraria.

Por consiguiente, en la virtud, en cuanto ésta tiende a la realización y es atributo del individuo, no puede decirse que sea la razón el principio único, sino que es la inclinación el elemento propulsor, concreto, el que precisamente en lo práctico y en el sujeto tiende a la realización. Pero el sujeto, así particularizada su actividad, debe someter sus pasiones, al mismo tiempo, a lo general; y en esta unidad, en que lo racional es el elemento predominante, consiste precisamente la virtud.

Tal es la determinación exacta: esta definición va dirigida por tanto, de una parte, contra esos ideales consistentes simplemente en reprimir las pasiones por los que el hombre se deja guiar desde su infancia y, de otra parte, contra la concepción de que las inclinaciones son buenas en sí. Ambos puntos de vista extremos se han presentado con frecuencia en los tiempos modernos, como cuando se oye decir, por ejemplo, que el hombre bello y noble por naturaleza está por encima

del deber; del mismo modo que cuando, por otra parte, se piensa que el deber ha de ser cumplido siempre como tal deber, sin tener en cuenta los lados especiales como momentos de la totalidad.

Después de esto, Aristóteles se detiene a hablar extensamente de las *virtudes especiales.* Y como las virtudes, consideradas así como la unidad de lo que el hombre quiere o realiza con lo racional, encierran un momento alógico, Aristóteles[108] cifra su principio en un *término medio* de este lado sensible; por donde la virtud aristotélica es el centro entre dos extremos, la *liberalidad,* por ejemplo, un buen medio entre la *avaricia* y la *prodigalidad,* la *dulzura* el centro entre la *cólera* y la *apatía,* la *valentía* el punto medio entre la *temeridad* y la *cobardía,* la *amistad* el centro entre el *egoísmo* y el *desinterés,* etc. Lo bueno es siempre, especialmente en el campo de lo sensible en el que debe evitarse todo exceso, un justo medio, precisamente porque en él entra como ingrediente lo sensible.

Esto no parece ser una definición determinada y se convierte realmente en una determinación puramente cuantitativa, precisamente porque no es tan sólo el concepto lo determinante, sino que también entra en ello el elemento empírico. La virtud no es nada absolutamente determinado en sí, sino que es al mismo tiempo algo de carácter material, susceptible por naturaleza de aumentar o disminuir. Por consiguiente, aunque se haya censurado como algo muy insuficiente e indeterminado el hecho de que Aristóteles determine la virtud más bien como una diferencia de grado, hay que reconocer que esto es algo que va implícito en la naturaleza misma de la cosa. La virtud, y más que ninguna otra la virtud determinada, entra en una órbita en que ocupa un lugar lo cuantitativo; el pensamiento aquí no permanece ya cabe sí como tal, siendo indeterminado el límite cuantitativo.

La naturaleza de las virtudes especiales es de tal carácter que no son susceptibles de una determinación precisa; sólo cabe hablar de ellas en general y la única determinación a que se las puede someter es justo una determinación indeterminada.[109] En cambio, desde nuestro punto de vista el deber es algo absoluto de suyo, no un justo medio entre dos extremos existentes y determinado a través de ellos; sin embargo, también este algo general es así vacío o más bien indetermi-

108 *Ética a Nic.* II, 5-7 (6-7); *Gran Ética* I, 5-9; *Ética a Eud.* II, 3.
109 Cfr. Arist. *Ética a Nic.* I, 3.

nado, mientras que todo contenido determinado es un momento del ser, que nos enreda, al mismo tiempo, en colisiones de deberes. Es en lo práctico donde el hombre busca y trata de expresar una necesidad en el hombre como individuo; sin embargo, esta necesidad es o bien formal o bien, en cuanto una de las virtudes especiales, un determinado contenido que cae, precisamente así, en poder de lo empírico.

β) *Política.* Aún tenemos que referirnos a la política aristotélica; Aristóteles dábase cuenta, más o menos claramente, de que la sustancia positiva, la necesaria organización y realización del espíritu práctico es el Estado, que es realizado por medio de la actividad subjetiva de tal modo que ésta encuentra en él su determinación. Por eso también Aristóteles ve en la filosofía política toda la filosofía práctica y el fin del Estado como la felicidad general.

"Toda ciencia y toda capacidad (δύναμις) —dice *(Gran Ética* I, 1)— tiene un fin, y este fin es lo bueno: cuanto mejor es, más excelente es este fin; ahora bien, la capacidad más excelente de todas es la capacidad política, por eso su fin es también lo bueno". Aristóteles reconoce que si bien lo ético es atributo del individuo, encuentra su consumación en el pueblo: "Aunque el supremo bien es el mismo para el individuo que para el Estado en su conjunto, parece que es, desde luego, más grande y más digno el conquistar y conservar ese bien para un Estado; cierto que es ya meritorio el conquistarlo para un individuo, pero es más bello y más divino el hacerlo para todo un pueblo y para Estados enteros. Pues bien, la ciencia práctica aspira a eso y forma, por tanto, en cierto modo, parte de la política."[110]

A tal punto reconoce Aristóteles el Estado, que parte incluso *(Política* I, 2) de la definición del hombre como "un *animal político* dotado de razón. De aquí que sólo él, y no las bestias, tenga conciencia del bien y del mal, de lo *justo* y de lo *injusto*", pues las bestias no piensan, a pesar de que en los tiempos modernos se cifra la diferencia de estas determinaciones en la sensación, de que se hallan también dotados los animales. Existe también la *sensación* del bien y del mal, etc., y Aristóteles conoce también este aspecto (v. *supra,* p. 310); pero aquello que hace que no sea una sensación animal es precisamente el pensamiento. Por eso el conocimiento racional es también,

[110] Arist. *Ética a Nic.* I, 2.

en Aristóteles, la condición esencial de la virtud, y la coincidencia del aspecto de la sensación y del de la razón un momento esencial de su eudemonía.

Después de definir al hombre como queda dicho, Aristóteles escribe: "La comunidad de los hombres forma la familia y el Estado, pero bien entendido que el Estado es por naturaleza [es decir en cuanto a su concepto, a la razón y a la verdad, no en cuanto al tiempo] anterior a la familia [a la unión natural, no a la racional] y al individuo." Como se ve, Aristóteles no considera como lo primario al individuo y sus derechos, sino que reconoce al Estado como lo superior en cuanto a su esencia, como algo más alto que el individuo y la familia, ya que es aquél precisamente el que constituye la sustancialidad de éstos.

"Pues el todo es siempre lo primero con respecto a las partes. Así, por ejemplo, si se destruyera el hombre en su conjunto no habría ni pies ni manos, como no fuese de nombre, al modo como se llama mano a una mano de piedra, pues una mano destruída es como una mano de piedra." Muerto el hombre, desaparecen todas sus partes. "Pues todo se halla determinado por la entelequia y la potencia; de tal modo que cuando esta entelequia ya no existe, ya no puede decirse tampoco que algo siga siendo esto, como no sea de nombre solamente. Y así, podemos decir que el Estado es, en efecto, la esencia de los individuos; el individuo, separado del todo, no es en y para sí, como no lo es cualquier parte orgánica cuando se ve separada del todo."

Es esto algo totalmente contrapuesto al principio moderno, según el cual la voluntad particular del individuo se erige, como lo absoluto, en el punto de partida; y así, todos contribuyen, por medio de la emisión de sus sufragios, a decidir lo que ha de regir como ley, estableciendo la comunidad sobre estas bases. En Aristóteles, por el contrario, como en Platón, el Estado es el *prius,* lo sustancial, lo fundamental, pues su fin es el más alto de todos, desde el punto de vista de lo práctico. "Pero quien es incapaz de vivir en sociedad o no necesita de ella por considerarse independiente y superior, sólo puede ser una de dos cosas: o un animal salvaje o un dios."

Basta con lo dicho para comprender que Aristóteles no podía abrigar el pensamiento de un llamado derecho natural (si es que lo echamos de menos), que gira precisamente en torno a la idea del hombre abstracto fuera de toda unión real. Por lo demás, su *Política* sigue ofreciendo todavía hoy puntos de

vista muy instructivos acerca de los momentos interiores del Estado[111] y una descripción de las *diferentes constituciones;*[112] esto último, sin embargo, carece ya hoy de interés por razón del diferente principio sobre que descansan los Estados antiguos y los modernos.

Ningún país como Grecia abundaba tanto en múltiples constituciones como en cambios dentro de cada una de ellas en un solo Estado, a pesar de lo cual los griegos no llegaron a conocer en ningún momento ese derecho abstracto de los Estados modernos que aisla al individuo, lo deja hacer como tal y, sin embargo, los mantiene en cohesión a todos como un espíritu invisible, de tal modo que en ninguno se dé ya ni la conciencia ni la actividad con vistas al conjunto, sino que cada cual actúa para el todo, sin saber cómo, tan sólo en la medida en que se le reconoce esencialmente como persona y en que sólo se preocupa de la protección de su individualidad. Es una actividad dividida, de la que cada uno sólo tiene en sus manos un fragmento: del mismo modo que, en una fábrica, nadie forma un todo, sino solamente una parte y no posee las demás habilidades necesarias, ya que solamente algunos determinan la cohesión del conjunto.

Sólo los pueblos libres sienten la conciencia del todo y actúan para él; en los Estados modernos, el individuo sólo es libre para sí, como tal, y sólo disfruta de libertad *burguesa,* en el sentido de la libertad de un *bourgeois,* no de un *citoyen,* para decirlo en francés, ya que nuestra lengua no dispone de dos palabras distintas con que expresarlo. La libertad burguesa, en este sentido, consiste precisamente en la carencia de lo general, en el principio del aislamiento; pero esta libertad constituye un momento necesario que los antiguos Estados no conocían: esta independencia completa de los puntos y, precisamente por ello, esta mayor independencia del todo, que constituye la vida orgánica superior. Una vez que el Estado se asimiló este principio, podía ya surgir una libertad superior; aquellos Estados son juegos naturales y productos de la naturaleza, que dependen del acaso y de los caprichos del individuo: sólo ahora se hace posible la consistencia interior y la indestructible generalidad, real y consolidada en sus partes.

Por lo demás, Aristóteles no entra, como Platón, en la descripción de un Estado de este tipo, sino que, por lo que a la

[111] Arist. *Política* III, 1; IV, 14-16.
[112] Arist. *Política* III, 7 (5); IV, 13.

constitución del Estado se refiere, se limita a decir que deben gobernar *los mejores*. Y siempre ocurre así, hágase lo que se haga; por eso al Estagirita no le preocupa tanto el determinar las formas de la constitución del Estado. En prueba de su tesis de que deben gobernar los mejores, dice Aristóteles: "Los mejores serían injustamente tratados si se les equiparara a los demás, desiguales a ellos por sus virtudes y su capacidad política, pues quienes así descuellan sobre los demás, son como dioses entre los hombres."

No cabe duda de que al escribir esto Aristóteles tenía presente en el pensamiento la figura de Alejandro, llamado a reinar como un dios, sobre el cual nada ni nadie podía, por tanto, dominar, ni siquiera la ley. "Para ellos no hay leyes, ya que ellos son su propia ley. Se les podrá eliminar del Estado, pero nunca gobernar sobre ellos, como no podría gobernarse sobre Zeus. No queda más camino, cosa que está en la naturaleza de todos, que someterse de buen grado a ellos y prestarles obediencia, por donde tales hombres son en sí y para sí (ἀΐδιοι) reyes dentro de los Estados." [113]

La democracia griega hallábase ya, por aquel entonces, en completa decadencia, por lo que Aristóteles no podía concederle valor alguno.

4. La lógica

Al otro lado de la filosofía del espíritu se halla la ciencia aristotélica del pensamiento abstracto, la *lógica*, que aún nos queda por examinar, ciencia venerada por espacio de siglos y de milenios con la misma fuerza con que hoy se la desprecia. Aristóteles está considerado como el padre de la lógica: sus obras sobre esta materia son la fuente y el tratado de los estudios lógicos de todos los tiempos, que no eran, en parte, otra cosa que desarrollos especiales de los principios sentados por el Estagirita, lo que necesariamente hacía de ellos proyecciones secas, opacas, imperfectas y puramente formales; todavía en los tiempos más recientes habría de decir Kant que la lógica era, desde Aristóteles, como la geometría pura desde Euclides, una ciencia acabada que había venido manteniéndose hasta nuestros días sin experimentar el más pequeño mejoramiento científico ni enriquecerse con ninguna aportación nueva.

Así, pues, aunque la lógica aparezca mencionada por vez

113 Arist. *Política* III, 13 (8-9).

primera aquí y no pueda señalarse otra en el curso ulterior de la historia de la filosofía (ya que, en rigor, no existió ninguna otra, a menos que se quiera tener en cuenta, para estos efectos, el lado negativo del escepticismo), no podremos entrar en los detalles de su contenido, sino ofrecer tan sólo, en estas páginas, una caracterización general de ella.

Las formas lógicas que en parte se refieren al concepto y en parte versan sobre los juicios y el silogismo proceden de Aristóteles. Así como en la historia natural se examinan y describen los animales, por ejemplo, el unicornio, el mamut, esta o aquella clase de escarabajos o de moluscos, etc., Aristóteles traza también, en cierto modo, la descripción natural de estas formas espirituales del pensamiento; pero, en estas deducciones de unas cosas a otras, Aristóteles se limita a exponer y precisar el pensamiento en su aplicación finita: su lógica es, por tanto, una historia natural del pensamiento finito. Siendo, como es, un cobrar conciencia de la actividad abstracta de la inteligencia pura y no el conocimiento de tales o cuales cosas concretas, sino una forma pura, hay que reconocer que esta conciencia es verdaderamente admirable, y más admirable aún el desarrollo de esta conciencia; y esta lógica, por tanto, una obra que hace honor en el más alto grado a la profundidad de espíritu de su inventor y a su gran capacidad de abstracción. La más alta capacidad de cohesión en el pensamiento consiste, en efecto, en separarlo de lo material y retenerlo: y casi se revela aún con mayor fuerza cuando se pone de manifiesto cómo aparece amalgamado con la materia, cómo va proyectándose en todas direcciones y de los más diversos modos y cómo es susceptible de multitud de giros; además, Aristóteles no se fija solamente en realidad en los movimientos del pensamiento, sino también en los de las representaciones. La lógica aristotélica está contenida en *cinco* obras, reunidas bajo el nombre de Ὄργανον.

a) Las *categorías* (κατηγορίαι), de las que trata la *primera* de estas cinco obras, son las determinaciones generales, lo que se predica del ser (κατηγορεῖται): tanto lo que hoy llamamos conceptos intelectivos como las cualidades simples de las cosas. Podríamos llamar a esto una ontología, una parte de la metafísica; estas determinaciones aparecen también, por tanto, en la metafísica aristotélica. Aristóteles (*Categoriae* 1) dice: "Se llama *homónimo* (ὁμώνυμα) lo que coincide solamente en cuanto al nombre, pero tiene una determinación conceptual sustancial (λόγος τῆς οὐσίας) distinta, como si, por ejemplo, se dijera que un caballo y la imagen de un caballo son ambos animales."

A lo homónimo se contrapone, pues, el *concepto* (λόγος); y como Aristóteles deriva de aquí τὰ λεγόμενα, de los que trata el capítulo segundo de su obra, resulta que esta última expresión significa ya más que el simple predicamento y se refiere, en general, a los *conceptos determinados*. "Los conceptos determinados se predican *con unión* (κατὰ συμπλοκήν) o sin unión (ἄνευ συμπλοκῆς): así por ejemplo, cabe decir: el hombre vence, el buey anda, o bien: el hombre, el buey, vencer, andar."

En la primera rama de esta clasificación cita Aristóteles τὰ ὄντα, que son siempre evidentemente relaciones puramente subjetivas de cosas que son por sí mismas, de tal modo que estas relaciones no se dan en ellas mismas, sino fuera de ellas. Y aunque τὰ λεγόμενα y τὰ ὄντα se distingan entre sí, en lo sucesivo Aristóteles sigue empleando tanto el término λέγεται como el de ἐστί para referirse a los οὖσι, por donde λέγεται viene a ser como lo genérico con respecto a lo particular y, en cambio ἐστί un algo general que no es idea, sino algo simple. Aristóteles dice, en efecto: "Hay *determinabilidades* (ὄντα) que se predican de un sujeto (καθ' ὑποκειμένου λέγεται), pero que no *son* en sujeto alguno, como lo humano de un hombre determinado, que no se da, sin embargo, en un determinado hombre. Otros son en un sujeto (ἐν ὑποκειμένῳ ἐστί), pero no se predican así de él (ser en un sujeto significa no ser en él como parte, pero no poder ser sin un sujeto), como, por ejemplo, una gramática (τὶς γραμματική) es en un sujeto, en el alma, pero no se predica de un sujeto" o no puede referirse a un sujeto como género. "Otras se refieren (λέγεται) a un sujeto y *son* en él; así, por ejemplo, la ciencia es en el alma y se refiere a la gramática. Otras ni *son* en un sujeto ni se refieren a él: un cierto hombre, lo individual, el número uno; puede ocurrir, sin embargo, que algo sea en un sujeto, como una determinada gramática." En vez de sujeto, nosotros diríamos mejor substrato, pues es a esto a lo que necesariamente se refiere el concepto, es decir, a aquello de que se prescinde en la abstracción y, por tanto, lo individual opuesto al concepto. Como se ve, Aristóteles quiere referirse aquí a la distinción entre el género o lo general y lo particular.

Lo *primero* que Aristóteles señala es, según esto, el *género*, que se predica de un hombre, pero que no *es* en él, o que no es como algo particular; el hombre valiente, por ejemplo, es algo real, pero expresado como concepto general. En la lógica formal y en sus conceptos existe siempre la contraposición frente a lo real; y lo lógicamente real es, en sí, algo pura-

mente pensado, la valentía, por ejemplo, una forma pura de la abstracción. Pero esta lógica intelectiva busca imitar en sus tres grados las categorías de lo absoluto. El *concepto* es una realidad lógica y, por tanto, algo en sí puramente pensado, es decir, posible. En el juicio, postula el concepto A como un sujeto real y combina con él a otro algo real, como concepto *B*; se trata de que *B* sea el concepto y de que A se halle dotado de ser con respecto a él, pero *B* es solamente el concepto más general. En el silogismo, trata de imitarse la necesidad: ya en el juicio se contiene la síntesis de un concepto y un deber ser: en el silogismo se trata de dar a esa síntesis la forma de la necesidad, equiparando ambos términos contrapuestos dentro de un tercero como a través del término medio de la razón, por ejemplo en el justo medio de la virtud (v. *supra*, p. 314). La premisa mayor expresa un ser lógico, la menor una posibilidad lógica, pues Cayo es, para la lógica, un algo simplemente posible; la conclusión sirve de lazo de unión entre ambos términos.

Ahora bien, lo vivo sólo se despliega ante la razón, pues ésta es la verdadera realidad. Lo *segundo* es lo *general*, que no es género, es decir, que no encierra en sí mismo la unidad de lo general y lo particular, o que no es lo particular absoluto y, por tanto, lo infinito; es posible que esto sea, en un sujeto, momento o predicado, pero no es en y para sí. Pues bien, esta relación es expresada por medio de οὐ λέγεται, pues ὅ λέγεται es precisamente aquello que, como general, es al mismo tiempo infinito en sí mismo. Lo *tercero* es lo *particular*, lo que se predica, como la ciencia, que es de suyo infinita y es, por tanto, el género, por ejemplo la gramática; pero, al mismo tiempo, como lo general o lo no individual, es momento de un sujeto. Lo *cuarto*, en Aristóteles, es lo que se llama directamente representación: lo *individual*. La excepción de que algunas cosas, por ejemplo una determinada gramática, sea también un sujeto, no pertenece a este lugar, pues la determinada gramática no es, esencialmente, algo individual en sí.

Acerca de esto hace el propio Aristóteles[114] la siguiente observación: "Si algo se predica (κατεγορεῖται) de otra cosa como de un sujeto, lo que se dice (λέγεται) del predicado", es decir, lo que se refiere a él como algo general, "vale también con respecto al sujeto". Tal es la conclusión *ordinaria*; pero ya por esto sólo se ve que, aunque esto se despache en tan pocas palabras, la *verdadera* conclusión tiene, en Aristóteles, un alcance mucho

114 *Categoriae*, c. 3 (c. 2, §§ 3-5).

mayor. "Diversos géneros no supeditados entre sí (μὴ ὑπ' ἄλληλα τεταγμένα), tales como los géneros animal y ciencia, presentan distintas diferencias específicas (διαφοράς): así, por ejemplo, el animal presenta las diferencias de animal de tierra, ave y pez, que la ciencia no presenta. En cambio, los géneros interdependientes pueden presentar las mismas diferencias, pues los géneros superiores se predican de los inferiores, por donde las diferencias que valen para los predicados son también diferencias del sujeto."

Después de haber hablado hasta aquí de los conceptos determinados basados en una unión, pasa a hablar ahora de "lo que se predica *sin unión*", pues era ésta, como hace poco veíamos (*supra*, p. 320), la clasificación que tomaba como base en el capítulo segundo. Lo predicado sin unión, o sean las verdaderas categorías, es expuesto por él a continuación con mayor detalle; sin embargo, no podemos considerar que haya llegado a nosotros completa, ni mucho menos, la obra en que trata de las categorías.

Diez categorías admite Aristóteles:[115] "Cada uno de estos conceptos determinados expresa una sustancia (οὐσίαν) o una cualidad (ποιόν) o una cantidad (ποσόν) [la materia] o una relación (πρός τι), o un lugar (ποῦ), o un tiempo (ποτέ), o una situación (κεῖσθαι), o un tener (ἔχειν), o un hacer (ποιεῖν) o un padecer (πάσχειν). Ninguna de ellas es, en esta separación, una afirmación (κατάφασις) o una negación (ἀπόφασις), es decir, ni verdadera ni falsa."

A estos predicables añade Aristóteles, en seguida, otros cinco pospredicados que se limita a colocar los unos al lado de los otros.[116] Las categorías de la relación son síntesis de cantidad y calidad y pertenecen, por tanto, a la razón; pero pertenecen también al entendimiento y son formas de lo finito, en cuanto se establecen como simples relaciones. El ser, la esencia, es en ellas lo primero: a su lado aparece lo posible como accidente o como resultado, pero ambas cosas se hallan separadas. En la sustancia, *A* es ser y *B* posibilidad; en la relación de causalidad, *A* y *B* son ser, pero *A* es puesta en *B* como un poner de *A*. *A* es, en la sustancia, un ser lógico, la esencia contrapuesta a la existencia; y esta existencia es, en la lógica, una simple posibilidad. En la categoría de la causalidad, el ser de *A* en *B* es un simple ser de la reflexión; *B* es, por sí misma, otra cosa. En

[115] *Categoriae*, c. 4 (c. 2, §§ 6-8).

[116] Arist. *Categoriae*, c. 10-14 (8-11); cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* ["Crítica de la razón pura"], p. 79 (6ª ed.).

cambio, en la razón *A* es tanto el ser de *B* como el de *A*, y *A* es el ser total de *A* como el de *B*.

Después de esto, Aristóteles[117] habla, ante todo, de la *sustancia*. Ahora bien, la sustancia, y concretamente la sustancia "más verdadera (κυριώτατα) y *primariamente* y con mayor frecuencia llamada así" es, según él, el individuo, la cuarta clase de las determinabilidades señaladas por él (v. *supra*, pp. 320 *ss*.). "Las *segundas sustancias* son aquellas en que se contienen como especies (εἴδεσι) las primeras: ellas y también los géneros de estas especies. Del sujeto se predican el nombre y el concepto (λόγος) de lo general que de un sujeto se dice (τῶν καθ' ὑποκειμένου λεγομένων), de las segundas sustancias; por ejemplo, del hombre determinado, como sujeto, se predica tanto el nombre como el concepto de hombre (el ser vivo). Por el contrario, es imposible predicar el concepto de lo que es en un sujeto (ἐν ὑποκειμένῳ ὄντος) con respecto al sujeto [subordinado], aunque en algunos casos sí puede predicarse el nombre: así, por ejemplo, el concepto de lo blanco no puede predicarse del cuerpo en que se halla, sino solamente el nombre. En cambio, lo otro", fuera de la definición (λόγος) en general y "el nombre en la mayoría de los casos, se refiere a las primeras sustancias como a los sujetos [lo individual] o *es* en ellas. Por tanto, sin las primeras sustancias no puede ser ninguna otra cosa, ya que sirven de base (ὑποκεῖσθαι) a todo lo demás. Entre las segundas sustancias, la especie tiene más de sustancia que el género, pues se halla más cerca de las primeras, y el género es predicado de la especie, y no a la inversa": la especie es, aquí, en efecto, el sujeto, que no necesita ser siempre, por tanto, un algo esencialmente determinado como algo individual, sino que significa también lo subordinado en general.

"Pero las especies son sustancias en el mismo grado, del mismo modo que de las primeras sustancias ninguna lo es más que otra. Además, las especies y los géneros deben llamarse segunda sustancia con preferencia a todo lo demás [a las cualidades o accidentes]: el concepto hombre con preferencia al hombre es blanco o al hombre anda." Por tanto, la abstracción recae sobre dos cosas: así, por ejemplo, hombre y sabio son ambas cualidades de un determinado individuo; pero lo primero se abstrae de la individualidad y deja en pie solamente la totalidad; es, pues, la exaltación del individuo a lo racional, donde nada se pierde más que lo opuesto a la reflexión. "Lo

117 *Categoriae*, c. 5 (3).

que se dice de las sustancias vale también para las diferencias, pues tienen de común, como sinónimos (συνώνυμα) que son tanto el nombre como el concepto."

b) La *segunda* obra es la que versa sobre la *interpretación* (περὶ ἑρμηνείας); es la teoría de los *juicios* y las *proposiciones*. Son proposiciones aquellas que envuelven una afirmación o una negación, una falsedad o una verdad;[118] no se refieren al pensamiento puro, en que la razón se piensa a sí misma: no son algo general, sino algo particular.

c) Forman la *tercera* parte los libros *analíticos*, que son dos obras, los *primeros* y los *posteriores*: tratan con bastante detalle de la *prueba* (ἀπόδειξις) y de los *silogismos*. "El silogismo es un fundamento (λόγος) del cual, una vez establecido algo, se desprende necesariamente otra cosa que no es la establecida." [119] La lógica aristotélica trata con toda precisión, principalmente, la teoría general de los silogismos, pero *sin* que éstos sean, ni mucho menos, la forma general de la verdad; en su metafísica, su física, su fisiología, etc., Aristóteles no deduce, sino que piensa los conceptos en y para sí.

d) La *cuarta* obra es la llamada *Tópicos* (τοπικά), que trata de los *lugares* (τόποι); en ella, por tanto, se desarrollan los puntos de vista desde los cuales puede ser examinada una cosa. Esta parte de la lógica aristotélica fué desarrollada por Cicerón y Giordano Bruno. Aristóteles expone una larga serie de puntos de vista generales que pueden ser adoptados frente a un objeto, una proposición o un problema, etc.: todo problema puede ser reducido inmediatamente a estos diferentes puntos de vista, que necesariamente tienen que darse siempre. Estos lugares son, pues, en cierto modo, un esquema de diversas posiciones en que podemos situarnos para enfocar un objeto e investigarlo, trabajo éste que se consideraba muy necesario y oportuno, principalmente, para la formación de oradores y para la conversación, ya que la conciencia de los diversos puntos de vista facilitaba la posibilidad de encontrar inmediatamente los diversos aspectos de un problema y de tratar de él desde todos estos puntos de vista (v. *supra*, pp. 14-15).

Ahora bien, esto, según Aristóteles, forma parte de la *dialéctica*, que él llama un instrumento para descubrir proposiciones y conclusiones, partiendo de lo probable.[120] Estos tópicos pueden ser de carácter general, como ocurre, por ejemplo, con

[118] Arist. *Categoriae*, c. 4 (2); *De interp.* c. 4-6.
[119] Arist. *Primeros analíticos* I, 1; *Topica* I, 1.
[120] Arist. *Topica* I, 13 (11) y 1.

los de diversidad, semejanza, contraposición, relación, comparación, o de carácter especial,[121] por ejemplo, los tópicos para probar que algo es mejor o más apetecible, como son la duración del tiempo, la autoridad de quien o quienes lo señalan, el género frente a la especie, lo apetecible por sí mismo, porque se encuentra en algo mejor; el fin, la comparación del fin y el resultado, lo bello y elogiable en sí, etc.[122] Aristóteles (*Topica* VIII, 2) dice que es necesario emplear contra los dialécticos más bien los silogismos y frente a la muchedumbre más bien la *inducción*. Y distingue también[123] los silogismos dialécticos y probatorios de los retóricos y de toda clase de medios de persuasión, incluyendo entre los retóricos la inducción.

e) Finalmente, la *quinta* obra es la llamada *Refutaciones sofísticas* (σοφιστικοὶ ἔλεγχοι) o *De los giros*, en la que, en el desarrollo inconsciente del pensamiento en sus categorías, por lo que se refiere a la parte material de las representaciones, cae en constantes contradicciones consigo mismo. Las refutaciones sofísticas inducen a tales contradicciones a la representación inconsciente y le llaman la atención hacia ellas, para captarlas ahí; ya las señalaba Zenón y también las investigaron los sofistas, aunque los que más se distinguieron en el estudio de estas contradicciones fueron los megáricos. Aristóteles recorre una cantidad de contradicciones de éstas, resolviéndolas; procede en esto de un modo sereno y cuidadoso, y procura no perder la paciencia, aun cuando se trate de contradicciones de tipo más bien dramático. Ya antes (*supra*, pp. 107-114) hemos tenido ocasión de ver ejemplos de esto entre los pensadores de la escuela de Megara y de cómo Aristóteles resolvía estas contradicciones mediante la distinción y la determinación.

Lo que de estas cinco partes del *Organon* aristotélico ha pasado a nuestras lógicas corrientes es, en realidad, tan sólo lo menos y lo más trivial, con frecuencia solamente la *Isagoge* de Porfirio. En las primeras partes, sobre todo, en la *Interpretación* y en los libros analíticos, esta lógica aristotélica contiene ya exposiciones de las formas generales del pensamiento, que las lógicas al uso despachan de mala manera y que son, precisamente, la base de lo que hasta en los tiempos más recientes conocemos como lógica. Es *mérito* inmortal de Aristóteles el haber descubierto y determinado estas formas que adopta en nosotros el pensamiento. Pues lo que a nosotros, por lo demás,

121 Arist. *Topica* I, c. 16-18 (14-16); II, 7-8, 10.
122 Arist. *Topica* III, 1; Buhle, *Argum.* p. 18.
123 *Primeros analíticos*, II, 23 (25).

nos interesa es el pensamiento concreto, proyectado sobre la intuición externa: aquellas formas representan una red de infinita movilidad hundida en ella, y el fijar estos hilos tan sutiles, que penetran a través de todo, es una obra maestra de empirismo; y esta conciencia tiene un valor absoluto. La simple consideración, como un conocimiento de las diversas formas y giros de esta actividad, es ya bastante importante e interesante de suyo. Pues, por muy árida y carente de contenido que pueda parecernos la enumeración de las distintas clases de juicios y silogismos y sus múltiples entrelazamientos y camino poco adecuado para llegar a la verdad, no es posible levantar, por vía de contradicción, otra ciencia frente a ésta. Si, por ejemplo, se considera como una aspiración legítima y digna llegar a conocer, en la entomología erudita, la indecible cantidad de animales que existen, por ejemplo, las ciento sesenta y siete especies de cuclillos, diferenciadas a veces solamente por un mechoncito de plumas en la cabeza, una miserable especie nueva de musgo dentro del miserable género musgo, un insecto, una hormiga, una chinche, etc., no cabe duda de que es mucho más importante conocer las diversas modalidades del movimiento del pensar. Pues bien, lo mejor que se sabe acerca de las formas del juicio, del silogismo, etc., según nos lo revela la lógica corriente, procede de estas obras de Aristóteles; muchos detalles fueron añadidos con posterioridad, pero lo verdadero se encuentra ya en él.

Ahora bien, por lo que se refiere al verdadero *valor filosófico* de la lógica de Aristóteles, en nuestros tratados sólo se le concede la posición y la importancia de aquello que expresa la actividad del entendimiento en cuanto conciencia: es decir, se ve en ella una guía para pensar certeramente, como si el movimiento del pensar fuese —así parece, al menos, desprenderse de esto— algo para sí, que para nada interesa a aquello sobre lo que piensa; dicho en otros términos, como si encerrase las llamadas leyes del pensamiento de nuestra inteligencia, las que nos llevan al conocimiento, pero por unos caminos que no fuesen los del movimiento mismo de las cosas.

El resultado de esto es evidentemente la verdad, por donde las cosas presentan la naturaleza que de las leyes del pensar se desprende; pero el modo de este conocer tiene simplemente un significado subjetivo, y el juicio y el silogismo no son un juicio y un silogismo de las cosas mismas.

Ahora bien, si se examina el pensamiento por sí mismo con arreglo a esta concepción, no aparece en sí mismo como un co-

nocimiento, o no tiene un contenido en y para sí, sino que es una actividad formal, que discurre, sin duda, certeramente, pero cuyo contenido es por sí mismo un contenido dado. El pensamiento se convierte así en algo subjetivo: en y para sí, no cabe duda de que estos juicios y conclusiones son verdaderos o, por mejor decir, certeros, y nadie duda de ello; pero, como les falta el contenido, estos juicios y estas conclusiones no bastan para llegar al conocimiento de la verdad. Los lógicos los consideran, pues, como formas frente a las cuales se halla el contenido, ya que éste no se halla en ellas mismas, y se censura aquello por lo que se hacen pasar, es decir, por simples formas.

Pero lo peor que se les echa en cara es el que el error estriba en que son algo puramente formal: tanto las leyes del pensamiento en cuanto tales como sus determinaciones, las categorías, son, según eso, o bien simples determinaciones del juicio, o bien simples formas subjetivas del entendimiento, frente a las cuales la cosa en sí es algo distinto.

Sin embargo, tanto en aquella concepción como en esta censura se falta a la verdad, pues lo falso en general es la forma de la contraposición de sujeto y objeto y la falta de su unidad, lo que hace que no se plantee siquiera el problema de saber si algo es verdad en y para sí. Es cierto que estas determinaciones carecen de contenido empírico, pero el pensamiento y su movimiento es, de suyo, el contenido: y el contenido más interesante, en verdad, que pueda concebirse; por donde llegamos a la conclusión de que esta ciencia del pensamiento es por sí misma una verdadera ciencia.

Sin embargo, vuelve a manifestarse aquí, y en el más alto grado además, el inconveniente de toda la manera aristotélica y el de toda la lógica posterior, a saber: que en el pensamiento y en el movimiento del pensamiento como tal se desdoblen los diferentes momentos; se trata de una enorme cantidad de clases de juicios y silogismos, cada uno de los cuales vale por sí mismo y pretende ser verdadero en y para sí, como tal. Y precisamente por ello, son contenido, pues son así un ser indiferente y distinto: por ejemplo, las famosas leyes de la contradicción, etc., los silogismos, y así sucesivamente. Pero precisamente en este aislamiento carecen de verdad; sólo su totalidad es la verdad del pensamiento, ya que esta totalidad es subjetiva y objetiva al mismo tiempo. Sólo son, pues, el material de la verdad, el contenido carente de forma: su defecto no consiste, por tanto, en que sean simplemente formas, sino por el contrario en que carecen de forma y en que hay en ellas demasiado

contenido. Así como diversos aspectos concretos de una cosa, por ejemplo el color rojo, la consistencia dura, etc., no son la cosa misma, sino que sólo la unidad de todos ellos forma una cosa real, lo mismo acontece con la unidad de las formas de los juicios y los silogismos: aislados, tienen tan poco de verdad como aquellas cualidades por sí solas o como un ritmo o una melodía.

La forma de un silogismo, lo mismo que su contenido, puede ser completamente exacta y, sin embargo, su conclusión final carecer de verdad, ya que esta forma como tal no tiene ninguna verdad por sí misma; no obstante, estas formas no han sido consideradas nunca desde este punto de vista, y el desprecio que se manifiesta contra la misma lógica obedece al falso punto de vista de la carencia de contenido. Ahora bien, este contenido no es otro que la idea especulativa. Los conceptos del entendimiento o de *la razón son la esencia de las cosas,* claro está que no para aquella concepción, pero sí en verdad: eso son también, para Aristóteles, los conceptos del entendimiento, a saber: las categorías, las cualidades del ser.

Si, por tanto, son verdaderas en sí y para sí, es que son, de suyo, su propio contenido, e incluso su contenido supremo. Sin embargo, no acontece así en la lógica corriente; y también por el modo como estas formas aparecen expuestas en los libros de Aristóteles, no son otra cosa que determinaciones generales del pensamiento, que el entendimiento abstracto aisla. Esto no es, sin embargo, la lógica del pensamiento especulativo, es decir, de lo racional como distinto de lo intelectivo, sino que es algo que tiene por fundamento la identidad intelectiva, ya que nada debe contradecirse.

A pesar de que esta lógica de lo finito es, por naturaleza, muy poco especulativa, no hay más remedio que conocerla, pues la encontramos por todas partes en las relaciones de lo finito. Hay muchas ciencias, conocimientos, etc., que no conocen ni aplican más formas del pensamiento que estas formas del pensar finito, que en realidad constituyen el método general de las ciencias finitas. Las matemáticas, por ejemplo, son un proceso constante de deducciones; y la jurisprudencia consiste en la subsunción de lo particular bajo lo general, en la unión de estos dos aspectos.

Dentro de estas relaciones de determinaciones finitas, el silogismo es indudablemente por la trinidad de sus términos, la totalidad de estas determinaciones, razón por la cual ha sido llamado por Kant (*Crítica de la razón pura,* p. 261) el silogis-

mo racional; pero este silogismo intelectivo, tal y como se presenta en la forma lógica ordinaria, no es sino la forma intelectiva de lo racional, la cual difiere bastante del silogismo racional en sentido estricto.

Aristóteles es, pues, el creador de la lógica intelectiva; sus formas afectan solamente a la relación entre unas y otras cosas finitas, sin que sea posible llegar a captar en ellas lo verdadero. Hay que observar, sin embargo, que la filosofía aristotélica no descansa tampoco en modo alguno sobre esta relación intelectiva; no debe creerse, pues, que sean éstas las formas lógicas con arreglo a las cuales pensaba Aristóteles. Si hubiese procedido así, jamás habría llegado a ser el filósofo especulativo que sabemos que era; no habría llegado a formular ni una sola de sus proposiciones, ni habría sido capaz de dar un solo paso, si se hubiese atenido a las formas de esta lógica usual.

La lógica de Aristóteles, al igual que toda su filosofía, necesita esencialmente ser sometida a esta refundición, para que la serie de sus determinaciones pueda reducirse a un todo sistemático necesario: no a un todo sistemático en que todas las partes aparecen exactamente clasificadas, sin olvidar ninguna, y colocadas por su orden debido, sino a un todo orgánico vivo, en que cada parte valga como parte y sólo el todo, como tal, tenga verdad. Esta verdad aparece frecuentemente expresada por Aristóteles, por ejemplo en su *Política* (v. *supra*, pp. 315 *ss.*). Precisamente por ello, nos encontramos con que la forma lógica particular no tiene ninguna verdad en sí misma: no porque sea la forma del pensamiento, sino porque es un pensamiento determinado, una forma individual, y porque como tal ha de regir. Pero, como sistema y como forma absoluta que domina este contenido, el pensamiento tiene su contenido como diferencia en sí mismo, es filosofía especulativa en la que se identifican directamente el sujeto y el objeto y en que el concepto y lo general no son sino cualidades de las cosas. Así como el deber evidentemente expresa el ser en y para sí, pero, como algo determinado, un ser en y para sí determinado que no es sino un momento y que tiene que saber levantar, a su vez, su determinación, la forma lógica, levantada como esta forma determinada, renuncia con ello a su pretensión de regir en y para sí. De este modo, la lógica es la ciencia de la razón, la filosofía especulativa de la idea pura de la esencia absoluta, no captada en la contraposición de sujeto y objeto, sino que es y sigue siendo contraposición en el pensamiento mismo; claro está que ello no

es obstáculo para que reconozcamos que hay en la lógica mucho que no pasa de ser forma indiferente.

Y con lo dicho ponemos fin a nuestro resumen de la filosofía aristotélica, de la que no es fácil por cierto desprenderse, pues cuanto más entra uno en detalles de ella más interesante resulta y más cohesión encuentra uno en los temas. La prolijidad con que hemos expuesto el contenido fundamental de la filosofía de Aristóteles está justificada, en parte, por la importancia de la cosa misma, que ofrece ante nosotros un contenido propio, y en parte por la circunstancia, ya señalada (p. 238), de que contra ninguna filosofía han atentado tanto los tiempos modernos ni ningún filósofo antiguo merece tanto como Aristóteles que se le conceda una reparación.

5. Los sucesores de Aristóteles

El sucesor inmediato de Aristóteles fué *Teofrasto*, nacido en la Ol. 102,2 (371 a. c.) y que, aunque fuese un hombre famoso, sólo puede ser tenido en cuenta como comentador de Aristóteles. El Estagirita legó a la posteridad, en efecto, un tesoro tan abundante de conceptos filosóficos, que brinda una materia casi interminable para la ulterior elaboración, la exposición abstracta y el señalamiento de puntos y aspectos concretos. Sin embargo, el procedimiento de Aristóteles, consistente en tomar en su razonamiento un punto de partida empírico y hacer de él el punto focal del concepto especulativo, es característico de su espíritu, aunque sin que se le pueda erigir libremente por sí mismo en método y en principio.

Esto hace que no podamos decir gran cosa de los discípulos de Aristóteles, ni de Teofrasto ni de muchos otros (por ejemplo, de *Dicearco* de Mesina), el más famoso de los cuales fué *Estratón* de Lampsaco, sucesor de Teofrasto. Por lo que se refiere a Dicearco, dice Cicerón (*Tusc. Quaest.* I, 31, 10) que negaba la inmortalidad del alma, al afirmar que "el alma no era más que un vacuo nombre y que la fuerza toda que nos hace a nosotros actuar y sentir se halla repartida por igual en todos los cuerpos vivos, siendo inseparable del cuerpo, ya que no es otra cosa que el cuerpo mismo, conformado de tal modo que vive y siente gracias a un cierto equilibrio de su naturaleza". Cicerón registra históricamente un resultado, tal y como él lo entendía, sin el menor concepto especulativo. Estobeo (*Eclog. phys.*, p. 796) dice, en cambio, refiriéndose a Dicearco, que concebía el alma como "una armonía de los cuatro elementos".

De Estratón se han conservado solamente algunas noticias de carácter general de las que se desprende que llegó a ser famoso como *físico* y que su concepto de la naturaleza seguía el camino mecánico, aunque no el de Leucipo y Demócrito, y más tarde el de Epicuro, sino que, según Estobeo *(Eclog. phys.* p. 298), convertía en elementos lo caliente y lo frío. Si, pues, ha de tenerse por cierto lo que acerca de él se dice, habrá que llegar a la conclusión de que no se mantuvo fiel al pensamiento de Aristóteles, ya que lo reducía todo al mecanicismo y al acaso y alejaba el fin inmanente, sin aceptar la falsa teleología de los tiempos modernos. Por lo menos, Cicerón *(De nat. deor.* I, 13) dice, refiriéndose a él, que afirmaba que "la fuerza divina reside por entero en la naturaleza que tiene dentro de sí misma las causas de la generación, del crecimiento y de la destrucción, pero careciendo de toda sensación y conformación".

Los restantes peripatéticos se ocuparon más bien de desarrollar ciertas doctrinas aisladas de Aristóteles y de seguir trabajando sobre sus obras en el mismo sentido del maestro, aunque bajo una forma de comentarios más o menos retóricos. Pero en la práctica la *escuela peripatética* establecía en general, como principio de la felicidad, la unidad de la razón y las inclinaciones. No entraremos, pues, en la exposición de las vicisitudes ulteriores de esta escuela, pues no tienen gran interés y porque su filosofía estaba llamada a convertirse en una filosofía de tipo popular; en este sentido, puede decirse que no siguió siendo una filosofía aristotélica, aunque también ésta, por ser una filosofía propiamente especulativa, tuviese que coincidir más que ninguna otra con la realidad. Esta decadencia de la filosofía aristotélica aparece, indudablemente, relacionada con la circunstancia, señalada ya anteriormente *(supra,* pp. 246 *ss.)* de que las obras de Aristóteles desaparecieron muy pronto y de que la filosofía aristotélica se mantuviera no tanto a través de estos documentos como por medio de la tradición de la escuela, a consecuencia de lo cual no tardó en experimentar naturalmente cambios esenciales, presentándose ciertos desarrollos de la doctrina de Aristóteles, de los que no se sabe con certeza si llegaron a deslizarse en el texto de las que hoy se conservan como sus obras.

Como el concepto de Aristóteles penetró en todas las esferas de la conciencia y este aislamiento en la determinación por el concepto, por ser asimismo necesario, contiene en todas y cada una de esas esferas los más profundos pensamientos certeros, tenemos que Aristóteles, para adelantarnos aquí, en gene-

ral, a la *historia externa de su filosofía*, estaba llamado a ser, sin interrupción, durante largos siglos el exponente de la formación del pensamiento. Al desaparecer la ciencia entre los cristianos, en el Occidente, su prestigio brilló también con igual fuerza entre los árabes, quienes, andando el tiempo, se encargaron de transmitir su filosofía a la posteridad, en los países de Occidente.

El *triunfo* celebrado al renacer las ciencias por el hecho de que la filosofía aristotélica fuese desplazada de las escuelas, de las ciencias y principalmente de la teología, como la filosofía sobre la esencia absoluta, tiene este doble aspecto: *de una parte*, el de que lo que se desplazaba no era tanto la filosofía aristotélica como el principio de la ciencia teológica basado en ella y con arreglo al cual la primera verdad es una verdad dada, revelada, una premisa sentada de una vez por todas, dotada de fuerza y de razón y en torno a la cual se mueven de un lado para otro, solamente de un modo superficial, la razón y el pensamiento. Al despertar el pensamiento, en la Edad Media, arregló a su gusto, bajo esta forma, la teología especialmente, se insinuó en todos los movimientos y direcciones dialécticos y levantó un edificio donde la materia dada fué elaborada, distribuída y conservada solamente de un modo superficial. El triunfo sobre este sistema fué, pues, un triunfo sobre aquel principio y por tanto el triunfo del pensamiento autónomo y libre.

Pero *otro de los aspectos* de este triunfo fué el triunfo de la vulgaridad, que se emancipó del concepto y sacudió el yugo del pensamiento. Antes se hablaba mucho, como sigue hablándose aún hoy, de las sutilezas escolásticas de Aristóteles; cree haberse encontrado en este nombre un derecho para ahorrarse las molestias de la abstracción y huir del concepto, entregándose a las sensaciones de la vista y del oído y a lo que se llama sano sentido común. Y también en la ciencia han sustituído las sutiles visiones a los pensamientos sutiles; los escarabajos, las especies de aves, se distinguen hoy con la misma sutileza con que en otros tiempos los conceptos y los pensamientos. Si una especie de pájaros tiene el plumaje rojo o verde, tal o cual forma de cola, etc., son sutilezas con las que es más fácil encontrarse hoy que con las distinciones que afectan al pensamiento; y provisionalmente, mientras un pueblo va formándose para el trabajo del pensamiento, para poder hacer frente a lo general, no cabe duda de que esto constituye una provechosa preparación o que es ya, más bien, una etapa en este camino educativo.

El *defecto* de la filosofía aristotélica estriba en que —después de haberse elevado, por medio de ella, la multiplicidad

de los fenómenos al plano del concepto y de haberse descompuesto éste en una serie de conceptos determinados— no se hizo valer la unidad del concepto que la unificaba de un modo absoluto: y esto es precisamente lo que habrán de llevar a cabo los tiempos posteriores. La unidad del concepto, que es la esencia absoluta, se manifestará más tarde como una necesidad; y se revelará, en primer lugar, como la unidad de la conciencia de sí mismo y la conciencia, como el pensamiento puro. La unidad de la esencia como esencia es la unidad objetiva, el pensamiento en cuanto lo pensado. Pero la unidad como concepto, la unidad general y negativa en sí, el tiempo como tiempo, absolutamente cumplido y en su cumplimiento como unidad, es la conciencia pura de sí mismo. Por eso vemos manifestarse esto en el sentido de que la conciencia pura de sí mismo se convierte en esencia: pero, al mismo tiempo y en primer lugar, con el significado subjetivo de la conciencia de sí mismo, plasmada como tal y que se separa de la esencia objetiva, llevando implícita, por tanto, una diferencia que no alcanza a superar.

Ponemos fin, así, a la primera sección de la filosofía griega para *pasar* en seguida al segundo período de ella. El primer período de la filosofía griega llega hasta Aristóteles, hasta esta plasmación de la ciencia en que el conocimiento se erige sobre este terreno del pensamiento libre. El resultado a que se llega, en Platón y Aristóteles, es como hemos visto la idea; sin embargo, en Platón veíamos cómo lo general se hacía valer de un modo más bien abstracto como la idea inmóvil, mientras que en Aristóteles el pensamiento se torna totalmente concreto en la efectividad como el pensamiento que se piensa a sí mismo.

La *necesidad* inmediata, lo inmediatamente necesario, tiene que contenerse en aquello que la filosofía había llegado a ser con Platón y Aristóteles. Esta necesidad no es otra sino la de que lo general se destaque ahora, libremente por sí mismo, como la generalidad del principio, de tal modo que lo particular sea reconocido por este algo general: o, dicho en otros términos, se manifiesta de modo inmediato la necesidad de una filosofía sistemática, encaminada hacia lo que antes llamábamos la unidad del concepto.

Cabe hablar del sistema platónico y del sistema aristotélico, pero no hay que buscarlos en la forma del sistema, pues para ello es necesario que se establezca un principio y se lo desarrolle de un modo consecuente a través de lo particular. Dentro del complejo total de la comprensión del universo por Aristóteles, en que todo se reduce a lo especulativo en el supremo modo de

la ciencia, por muy empíricamente que este pensador aborde los problemas, se contiene indudablemente un principio, que es además un principio especulativo, pero sin que llegue a destacarse como una unidad; la naturaleza de lo especulativo no llega a cobrar conciencia de sí, como concepto para sí, como lo que encierra dentro de sí mismo la evolución de la multiplicidad del universo natural y espiritual: por consiguiente, no se proclama como lo general, a base de lo cual se desarrolle lo particular. La lógica aristotélica es más bien lo contrario de eso. Recorre la serie de los vivos y los muertos, se enfrenta a su pensamiento objetivo, es decir, comprensivo, y lo capta al comprenderlo; todo objeto es, para ella, un concepto desintegrado en sus determinaciones, aunque luego se encarga de articular y hacer coherentes estos pensamientos, convirtiéndose así en especulativa.

Y si bien es cierto que ya Platón procedía, en conjunto, de un modo empírico, al hacerse cargo de ésta y de la otra representación y recorrerlas y analizarlas, esta manera vaga se manifiesta con mayor fuerza aún en Aristóteles. En la ciencia aristotélica, por tanto, la idea del pensamiento que se piensa a sí mismo se concibe ya, es cierto, como la verdad suprema; pero la realización de ese pensamiento, la conciencia del universo natural y espiritual, recorre al margen de aquella idea una larga y desarticulada serie de conceptos especiales, por encima de los cuales no se destaca un principio que se imponga a lo particular. Por eso en Aristóteles la idea suprema ocupa, a su vez, el lugar que le corresponde como algo particular, sin llegar a ser el principio de toda su filosofía. De aquí que la necesidad inmediatamente sentida por la filosofía sea, ahora, el que el volumen de lo conocido se manifieste también como una organización del concepto, para que de este modo la multiforme realidad pueda referirse a aquella idea como a lo general y determinaıse por ella. Tal es, en efecto, el resultado a que se llegará en este *segundo período* de la historia de la filosofía.

Esta filosofía sistemática se convierte, en una primera fase, en dogmatismo, que trae en seguida como reacción, por razón de su unilateralidad, el escepticismo: así también, los franceses llaman a lo dogmático *systématique* y dan el nombre de *système* a aquel conjunto de representaciones en el que todas tienen que emanar consecuentemente de una determinación; y por eso también *systématique* es, para ellos, sinónimo de unilateral. Y, en efecto, las filosofías de una época posterior toman un giro unilateral, ya que en ellas sólo se reconoce la necesidad de un

principio, pero sin desarrollar la idea a partir de sí misma como algo real y general, cosa que perfectamente habrían podido hacer en y para sí, ni llegar, por tanto, a conocer el mundo de tal modo que el contenido sólo se conciba como determinación del pensamiento que se piensa a sí mismo. Y esto hace precisamente que este principio aparezca como algo formal y abstracto y que lo particular no se deduzca todavía de ello, sino que lo general se limite a aplicarse a lo particular, buscando la regla de esta aplicación.

En Aristóteles, la idea es, por lo menos, concreta en sí, como conciencia de la unidad de lo subjetivo y lo objetivo, y por tanto no es unilateral. Para que la idea fuese verdaderamente concreta, sería necesario que a base de ella se desarrollase lo particular. La otra relación sería simplemente la de la subsunción de lo particular bajo lo general, de tal modo que ambas cosas se diferenciasen entre sí; en este caso, lo general es solamente un principio formal, lo que hace que esta filosofía sea por fuerza una filosofía unilateral.

Ahora bien, el verdadero problema consiste en conseguir que converjan ambas direcciones: la de la evolución de lo particular a base de la idea y la de la subsunción de lo particular bajo lo general. Los fenómenos del mundo físico y del mundo espiritual deben prepararse y elaborarse desde su campo con vistas al concepto, para que las otras ciencias puedan formar, a partir de ellos, leyes y principios generales; sólo así puede la razón especulativa llegar a plasmarse en los pensamientos determinados y cobrar clara y plena conciencia de la cohesión existente entre ellos, que es una cohesión interior.

Como dogmáticas, aquellas filosofías son también, vistas de cerca, filosofías afirmativas, ya que por este camino el principio no hace más que afirmar, sin llegar a demostrarse de un modo verdadero. Pues lo que se hace es *postular* un principio bajo el que se subsuma todo y que, por tanto, se da por supuesto como lo primero. Ya antes habíamos tenido principios abstractos de éstos, como, por ejemplo, el del ser puro; lo que ocurre es que en ellos lo particular, por lo que comienza la distinción de otras cosas, se establecía como algo puramente negativo. Aquella necesidad, en cambio, tiende a lo general, que al mismo tiempo debe darse en lo particular; de tal modo que eso no quede a un lado, al margen, sino que rija como determinado por lo general.

Esta necesidad de un principio general, aunque todavía no demostrado, existe a partir de ahora para el conocimiento. Lo correspondiente a esta necesidad se manifiesta ahora en el mun-

do a través de la necesidad interior del espíritu: no al exterior, sino a tono con el concepto. Esta necesidad será la que dará vida a las filosofías estoica, epicúrea, neoacadémica y escéptica, que a continuación habremos de estudiar. Y si en el estudio de este primer período nos hemos detenido demasiado, podremos recobrar el espacio en el examen del segundo, en el que ya no tenemos para qué extendernos tanto.

Sección Segunda

SEGUNDO PERÍODO: EL DOGMATISMO Y EL ESCEPTICISMO

En este segundo período, que precede a la filosofía alejandrina, habremos de estudiar las corrientes del *dogmatismo* y el *escepticismo*. El dogmatismo es adoptado por dos filosofías, la estoica y la epicúrea; la otra corriente —compartida por ambas filosofías y que es, sin embargo, la reacción contra aquélla—, el escepticismo, aparece representada por la *nueva Academia*, entregada por entero a él, mientras que en la Academia antigua se mantenía todavía en su pureza la filosofía de Platón.

Veíamos, al final del período anterior, la conciencia de la idea o de lo general, que es de suyo fin: un principio evidentemente general, pero al mismo tiempo determinado de suyo, capaz por ello mismo de subsumir lo particular y de ser aplicado a ello. Este ángulo de la aplicación de lo general a lo particular es aquí lo predominante, pues el pensamiento de que la particularización de la totalidad se desarrolle a partir de lo general mismo, no existe aún. Esta relación lleva siempre implícita la necesidad del sistema y de lo sistemático; en efecto, un determinado principio debe ser aplicado de un modo consecuente a lo particular, de tal modo que la verdad de todo lo particular sea determinada y, al propio tiempo, conocida con arreglo a este principio abstracto. Y como en esto precisamente consiste el llamado dogmatismo, tenemos que es un filosofar del entendimiento, en el que no se da ya la grandeza especulativa de un Platón ni de un Aristóteles.

Con vistas a aquella relación, la misión de la filosofía se determina ahora como el doble problema fundamental que conocemos ya de antes (p. 123): el que tiende hacia un criterio de verdad y el que busca el del sabio. La necesidad de este fenómeno puede ser explicada ahora más de cerca y además desde otro punto de vista. Sabiendo ya, en efecto, que lo verdadero estriba en la coincidencia entre el pensamiento y la realidad o ha sido concebido, más bien, como la identidad del concepto entre lo subjetivo y lo objetivo, cabe preguntar, ante todo, cuál es el principio general para poder juzgar esta coincidencia, el principio con arreglo al cual lo verdadero puede juzgarse (κρίνεται) como verdadero: tal es justo el criterio.

Sin embargo, como este problema sólo pudo resolverse de un modo formal y dogmático, trajo aparejada, al mismo tiempo,

la dialéctica del escepticismo o la conciencia de la unilateralidad de este principio, en general, como un principio dogmático. Otra consecuencia de esta filosofía es la de que el principio, en cuanto formal, era un principio subjetivo; y por serlo cobraba la esencial significación de la subjetividad de la *conciencia de sí mismo*. Por razón de la asimilación externa de la multiplicidad en general, es la conciencia de sí mismo el punto supremo en que el pensamiento se encuentra en su modalidad más determinada.

Por eso todas estas filosofías tienen como principio la relación pura de la conciencia de sí mismo consigo misma, ya que sólo en este principio encuentra satisfacción la idea: del mismo modo que el formalismo del entendimiento de la llamada filosofía actual encuentra su satisfacción en lo concreto opuesto a este formalismo, en el sentimiento y la fe interiores. La naturaleza y el mundo político son también indudablemente concretos, pero externamente concretos; lo propiamente concreto, por el contrario, no reside en la idea general determinada, sino solamente en la conciencia de sí mismo y como lo suyo.

Por tanto, la segunda determinación predominante es la del *sabio*. No sólo la razón, todo debe ser algo pensado, es decir, en cuanto algo subjetivo, *mi* pensamiento; lo pensado, a su vez, sólo es en sí, es decir, sólo es objetivo de suyo, en tanto aparece bajo la forma de la identidad formal del pensamiento consigo mismo. El pensamiento del criterio, como de un principio, es en su realidad inmediata el sujeto mismo; por tanto, el pensamiento y lo pensante forman una unidad directamente. Y como el principio de esta filosofía no es objetivo sino dogmático y descansa sobre la tendencia de la conciencia de sí mismo a encontrar satisfacción, tenemos que el sujeto es aquello por lo que debe velarse. El sujeto busca para sí un principio de su libertad, la *firmeza inconmovible* de suyo; debe ser conforme al criterio, es decir, a este principio completamente general, para poder elevarse a esta independencia abstracta. La conciencia de sí mismo vive en la soledad de su pensamiento y encuentra en ella su satisfacción. Tales son, en efecto, las determinaciones fundamentales de las filosofías que entramos a exponer: lo primero será exponer los principios fundamentales sobre que descansan; no entraremos, sin embargo, en detalles por considerarlo innecesario.

Ahora bien, aunque por su origen estas filosofías pertenecen todavía al mundo helénico y sus grandes maestros fueron todos ellos griegos, habrían de verse trasplantadas al mundo ro-

mano. La filosofía se desplaza así a esta esfera, y estos sistemas en especial se convierten, bajo la dominación de los romanos, en la *filosofía del mundo romano,* frente al cual, como un mundo no conforme a la conciencia de sí mismo práctica y racional, había de revelarse esta filosofía retraída hacia sí misma partiendo de la realidad exterior, que sólo buscaba lo racional dentro de sí y sólo podía velar por su individualidad, lo mismo que los cristianos, de un modo abstracto, sólo podían preocuparse de la salvación de su alma.

En el luminoso mundo griego, el individuo sentíase más unido a su Estado, a su mundo, y hallábase más presente en él. Esta moralidad concreta, esta tendencia a implantar el principio en el mundo mediante la organización del Estado, como la encontramos en Platón, esta ciencia concreta, al modo de la de Aristóteles, desaparecen ahora. Dentro del funesto mundo romano, se borra con mano áspera todo lo que había de bello y de noble en la individualidad espiritual. En este estado de divorcio del mundo, en que el hombre se ve empujado a su interior, esfuérzase en buscar por la vía de lo abstracto la unidad y la satisfacción que ya no acierta a encontrar en el mundo. Por eso precisamente el mundo romano es el mundo de la abstracción, en el que se extiende una fría dominación sobre el mundo culto. Las individualidades vivas de los espíritus de los pueblos se ven reprimidas y son asesinadas; un poder extraño viene a pesar, como lo general abstracto, sobre el individuo.

En tal estado de desintegración, hacíase necesario refugiarse en esta abstracción como en el pensamiento de un sujeto existente, es decir, en esta libertad interior del sujeto como tal. Del mismo modo que lo antes válido era la voluntad abstracta de un individuo dueño y señor del universo, así el principio interior del pensamiento tuvo que ser un principio abstracto, que sólo podía traer consigo una reconciliación formal, subjetiva.

Por eso, al espíritu romano sólo podía satisfacerle un dogmatismo basado sobre un principio que se hiciese valer mediante la forma del entendimiento. Estas filosofías de la época son, pues, las que mejor cuadran al espíritu del mundo romano, y ya sabemos que la filosofía se halla siempre en estrecha armonía con la concepción general del mundo (cfr. t. I, pp. 55 s.). No cabe duda de que el mundo romano dió vida a un patriotismo formal y a sus virtudes correspondientes, así como a un sistema de derecho muy desarrollado; pero de una muerte así no podía surgir una filosofía especulativa, sino solamente buenos abogados y la moral de un Tácito. Por eso estas filosofías,

con excepción del estoicismo, se manifestaron entre los romanos en oposición con su antigua fe supersticiosa; y en general la filosofía pasa a ocupar ahora el lugar de la religión.

Los tres principios del *estoicismo*, el *epicureísmo* y el *escepticismo* son ahora necesarios: en primer lugar, el *principio del pensamiento*, que es el de la *generalidad* misma, pero de tal modo que se halla determinado en sí mismo; el pensamiento abstracto es aquí el criterio determinante de la verdad.

El otro factor frente al pensamiento es, en segundo lugar, lo determinado como tal, el *principio de la individualidad*, la *sensación* en general, la intuición, la percepción. Tales son los principios de la *filosofía estoica* y de la *epicúrea*. Estos dos principios son unilaterales y dan nacimiento, como principios *positivos* que son, a ciencias intelectivas: en efecto, como este pensamiento no es concreto en sí mismo, sino abstracto, la determinabilidad queda aquí al margen del pensamiento y tiene que erigirse por sí misma en principio, pues tiene un derecho absoluto frente al pensamiento abstracto.

Al lado del estoicismo y el epicureísmo aparece, como tercer factor, el *escepticismo*, la *negación* de aquellas dos corrientes unilaterales que necesariamente habían de ser reconocidas como tales. El principio del escepticismo es, por tanto, la negación activa de todo criterio, de todos los principios determinados, de cualquier clase que sean: saber basado en los sentidos, representaciones reflexivas o conocimiento pensante; cuyo resultado inmediato es que no puede llegar a conocerse nada. Sin embargo, la imperturbabilidad y la igualdad del espíritu consigo mismo, al que nada hace sufrir, ni la alegría ni el dolor, y que no se halla determinado por ningún otro nexo, es el *punto de vista común* y la *meta común* de todas estas filosofías; por eso, aunque nos parezca que el escepticismo era una actitud desconsoladora y que el epicureísmo representaba una actitud muy baja, también estas tendencias llegaron a ser, de este modo, verdaderas filosofías.

A) LA FILOSOFIA ESTOICA

Por lo que se refiere al *estoicismo* hay que hacer notar ante todo, en general, lo mismo que acerca del epicureísmo: que ambas corrientes filosóficas surgieron en el lugar de la filosofía cínica y cirenaica y como reacción contra ella (del mismo modo que el escepticismo vino a ocupar el lugar de la Academia); pero, habiéndose asimilado sus principios, los perfeccionaron

al mismo tiempo y los elevaron más a la forma del pensamiento científico. Pero como en ellos, al igual que en éste, el contenido adquiere caracteres más fijos y determinados y la conciencia de sí mismo se coloca aquí de uno de los lados, esta circunstancia mata propiamente la especulación, que no quiere saber nada de tales plasmaciones, sino que, por el contrario, acaba con ellas, y que enfoca el objeto como un concepto absoluto, como un todo indiviso en su diferencia.

Por eso, lo mismo entre los estoicos que entre los epicúreos, nos encontramos, en realidad, en vez de verdadera especulación, simplemente con una aplicación del principio unilateral y limitado, razón por la cual sólo tenemos por qué entrar a examinar, en ambas filosofías, lo general de su principio. Ahora bien, mientras que el cinismo consideraba como lo esencial de la conciencia el existir directamente como algo natural, siendo la naturalidad inmediata la sencillez de lo individual, de tal modo que esto existía para sí y cobraba, esencialmente, su simple vida externa en los múltiples movimientos de los apetitos, del disfrute, de la consideración de muchas cosas como esenciales y de la acción con vistas a ellas, la elevación estoica de esta sencillez al plano del pensamiento consiste en que no sea la naturalidad inmediata el contenido ni la forma del verdadero ser de la conciencia, sino en que la racionalidad de la naturaleza sea aceptada por el pensamiento, de tal modo que todo sea verdadero o bueno en la sencillez del pensamiento.

Ahora bien, así como Aristóteles concibe y toma por base la idea absoluta como ilimitada, y no en una determinabilidad y con una diferencia, y su defecto es simplemente el defecto que lleva consigo la realización, al no ir aparejada a un concepto, aquí el concepto uno se estatuye evidentemente como la esencia y todo *se refiere* a él, existiendo, por tanto, la relación *postulada*; pero aquello *en lo que* todo se convierte en uno no es lo verdadero. En Aristóteles, todo concepto, en su determinación, es considerado de un modo absoluto y con tendencia a desdoblarse: aquí se lo considera esencialmente en esta relación y no de un modo absoluto, pero tampoco en y para sí. Y como lo individual no es considerado así de un modo absoluto, sino de un modo relativo, tenemos que el conjunto del desarrollo no es en realidad interesante, sino solamente una relación exterior. Es cierto que también en Aristóteles se acoge solamente lo individual, pero esta actitud se ve superada por el punto de vista especulativo: aquí, en cambio, no sólo se acoge lo individual, sino que el tratamiento externo a que se lo so-

mete se halla a tono con ello. Pero esta relación no siempre es consecuente, pues a veces se consideran ciertas cosas, por ejemplo, la naturaleza, en sí mismas; el en y para sí queda al margen de ella, ya que su consideración sólo es un razonamiento a base de principios indeterminados, o a base de principios que son solamente los más inmediatos.

Citaremos ante todo, como contribución a la *historia de la filosofía estoica*, las figuras de los estoicos famosos. El fundador de la escuela estoica es un Zenón que no debe confundirse con el de Elea: *Zenón* de Citio, ciudad de la isla de Chipre, que nació alrededor de la 109ª Olimpíada. Su padre era comerciante y en sus viajes comerciales le llevó de Atenas —que era y habría de seguir siendo durante mucho tiempo la sede de la filosofía y de gran número de filósofos— algunos libros, compuestos principalmente por los socráticos, lo que despertó en aquel joven el afán y el amor por la ciencia.

Zenón se trasladó a Atenas y, según la versión de algunos, se sintió movido hacia la filosofía por el hecho de haber perdido su peculio en un naufragio; lo que no perdió en él fué la cultivada nobleza de su espíritu ni su amor por el conocimiento racional. Zenón visitó en Atenas a varias clases de socráticos, principalmente a *Jenócrates*, figura de la escuela platónica que había llegado a hacerse muy famoso por el rigor de sus costumbres y por la gran seriedad de su conducta, habiendo sido sometido a pruebas semejantes a las que se vió sometido San Francisco de Asís, saliendo también triunfante de ellas. Tal era su fama de honestidad, que mientras que los jueces atenienses no admitían como válido ningún testimonio no abonado por la fe del juramento, Jenócrates estaba exento de este requisito y se le creía por su palabra; Platón, su maestro, decía de él con frecuencia, según cuentan las fuentes, que debía de sacrificar a las Gracias. Zenón se dirigió también a Estilpón, un pensador de la escuela de Megara, del que hemos hablado (*supra*, p. 114) y con el que estudió dialéctica por espacio de diez años.

La filosofía estaba considerada entonces como un asunto de la vida, y de la vida en su totalidad; no era una enseñanza que se cursase en tantas o cuantas lecciones, para pasar en seguida, corriendo, a otra materia. Pero, aunque Zenón cultivase preferentemente la dialéctica y la filosofía práctica, no descuidó tampoco, como otros socráticos, la filosofía física, sino que estudió principalmente la obra de Heráclito sobre la naturaleza, hasta que por último actuó por cuenta propia como maestro en

un pórtico o *stoa* (la στοά ποικίλη), decorada con la colección de pinturas de Polígnoto, y de aquí tomó su escuela el nombre de escuela estoica.

Zenón tendía, como Aristóteles, principalmente a unificar la filosofía en un gran todo. Y lo mismo que su método se caracterizaba por el arte dialéctico especial y por el cultivo y la sutileza de sus pruebas, él mismo se distinguía, en lo tocante a su personalidad, por el rigor de sus costumbres que se aproximaban mucho a las de los cínicos, aunque sin querer llamar la atención por ellas, como éstos. Aunque con menor vanidad, su temperancia en la satisfacción de las necesidades más elementales de la vida era casi tan grande como la de aquéllos; según se cuenta de él, sólo vivía de agua, pan, higos y miel.

Por todo esto, Zenón gozaba de una devoción general entre las gentes de su tiempo; el rey Antígono de Macedonia le visitaba con frecuencia y se sentaba a su mesa, invitándole también a visitarle en su carta a Diógenes, invitación que Zenón declinó, ya que contaba a la sazón ochenta años. Cuán grande era la confianza pública depositada en él lo revela la circunstancia de que los atenienses le confiasen las llaves de su ciudadela y votasen en una de sus asambleas populares, según Diógenes, el siguiente acuerdo: "Puesto que Zenón, hijo de Mnaseas, lleva ya muchos años viviendo en nuestra ciudad como filósofo y en toda su vida ha dado pruebas de ser un hombre excelente, que ha sabido guiar por los caminos de la virtud y la temperancia a los jóvenes acogidos a sus enseñanzas, adoctrinándolos por esta senda con su magnífico ejemplo, los ciudadanos acuerdan tributarle un elogio público y una corona de oro, como premio a su virtud y a su moderación. Acuerdan, además, que a su muerte sea solemnemente enterrado en el Cerámico. Para la entrega de la corona y la construcción del sepulcro, se nombrará una comisión formada por cinco miembros."

Zenón floreció alrededor de la Ol. 120 (hacia el año 300 a. c.), por la misma época que Epicuro, Arcesilao, de la nueva Academia, y otros. Murió a la avanzada edad de noventa y ocho años (según otras referencias solamente a los setenta y dos), en la 129ª Olimpíada, despojándose voluntariamente de la vida, ya cansado de ella, ahorcándose o por hambre, a consecuencia de haberse roto un dedo.[1]

[1] Diógenes Laercio, VII, 1, 12, 31-32, 5, 2 (IV, 6-7), 13, 6-11, 28-29; Tennemann, t. IV, p. 4; t. II, pp. 532, 534; Brucker, *Hist. crit. phil.* t. I, pp. 895, 897-899 (cfr. Fabricio, *Biblioth. graec.* t. II, p. 413), 901.

Entre los estoicos siguientes, hay que destacar principalmente la figura de *Cleanto*, discípulo y sucesor de Zenón al frente de la escuela estoica, autor de un famoso himno a Dios que nos ha sido conservado por Estobeo, y conocido por una anécdota famosa, que cuenta cómo fué llamado ante los tribunales, según las leyes de Atenas, para que diese cuenta de la clase de ingresos de que se sostenía. Pudo demostrar que se dedicaba a llevar agua a un hortelano por las noches y que ganaba con este quehacer lo necesario para poder hacer compañía a Zenón por el día, aunque nosotros, en verdad, no podamos comprender muy bien cómo era posible, en aquellas condiciones, entregarse a la filosofía. Y como, en vista de ello, le fuese ofrecida una gratificación a costa de los fondos públicos, la rechazó por sugestiones de Zenón. También Cleando murió, como su maestro, de muerte voluntaria a los ochenta y un años, negándose a probar alimentos.[2]

Entre los estoicos posteriores, podríamos citar a muchos que llegaron a hacerse famosos. Por su cultivo de la ciencia, hízose más célebre que Cleanto su discípulo *Crisipo* de Cilicia, que nació en la Ol. 125,1 (474 *a. u. c.*; 280 a. c.), quien vivía también en Atenas y fué seguramente el que más hizo por el desarrollo y la difusión de la filosofía estoica en todos sus aspectos. Le hizo famoso, sobre todo, su lógica y su dialéctica, hasta el punto de que se llegara a decir: si los dioses se dedicasen a la dialéctica, no se valdrían para ello de otra que de la de Crisipo. Sus contemporáneos admiraban también su laboriosidad como escritor; el número de sus obras ascendía en efecto, como indica Diógenes Laercio, a la cifra de setecientas cincuenta. Cuéntase de él, en relación con esto, que escribía unas quinientas líneas diarias. Sin embargo, la manera de componer sus escritos neutraliza bastante todo lo que tenía de admirable esta laboriosidad como escritor y revela que la mayoría de sus obras eran simples compilaciones o repeticiones. Escribía con frecuencia acerca de los mismos temas; llevaba al papel todo lo que se le ocurría y fué acumulando así una multitud de noticias y testimonios; copiaba a veces libros casi enteros de otros, y alguien llegó a decir, juzgando su obra, que si se le quitara todo lo que en ella pertenecía a otros, apenas quedaría más que el papel en blanco. Claro está que este juicio es bastante exagerado, como lo revelan las muchas citas de los estoicos, en las que Crisipo figura siempre a la cabeza, utilizándose en ellas, de

[2] Diógenes Laercio, VII, 168 *s.*, 176.

preferencia, sus definiciones y explicaciones. Pero sus obras, de las que Diógenes Laercio trae una copiosa lista, se han perdido en su totalidad para nosotros; podemos, sin embargo, asegurar que desarrolló principalmente la lógica estoica. Si es de lamentar que no se conservasen algunas de sus mejores obras, tal vez sea una suerte que no se conservaran todas; pero, puestos a elegir entre todas o ninguna, nos veríamos en duro trance. Crisipo murió en la Olimpíada 143 (212 a. c.).[3]

Después de él, se destacó *Diógenes* de Seleucia, en Babilonia, con quien debió de aprender dialéctica Carnéades, el famoso académico. Diógenes es también una figura notable por haber sido enviado como embajador ateniense a Roma en tiempo de Catón el Mayor, en la Ol. 156,2 (598 *a. u. c.* o 156 a. c.), en unión de este mismo Carnéades y de Critolao, un pensador peripatético; esta embajada empezó a iniciar a los romanos, en la misma Roma, en los estudios de la filosofía, la dialéctica y la elocuencia griegas, a través de las conferencias explicadas allí por los citados embajadores-filósofos.[4]

Otro estoico conocido como maestro de Cicerón es *Panecio*, en cuya obra se inspira aquél para escribir sus libros *Sobre los deberes*. Y, por último, *Posidonio*, también famoso como maestro y que, como el anterior, residió durante largo tiempo en Roma en tiempo de Cicerón.[5]

Más tarde, vemos cómo la filosofía estoica pasa a manos de los propios romanos; es decir, se convierte en la filosofía de muchos romanos, pero sin que esta filosofía salga, con ello, ganando mucho como ciencia: por el contrario, con *Séneca* y los estoicos posteriores, Epicteto y Antonino, pierde en realidad todo su interés especulativo para convertirse en una doctrina más bien retórica y parenética, que no hay por qué incluir en la historia de la filosofía, como no habría por qué incluir en ella tampoco los sermones de nuestros días.

Epicteto, natural de Hierópolis (Frigia) y que nació a fines del siglo primero después de Cristo, era un esclavo de Epafrodito, quien le dió la libertad, obtenida la cual se trasladó a Roma. Al ser expulsados de Roma por Domiciano (94 d. c.) los filósofos, los preparadores de venenos y los matemáticos,

[3] Diógenes Laercio, VII, 179-181, 184, 189-202; Tennemann, t. IV, p. 443.

[4] Diógenes Laercio, VI, 81; Cicerón, *Acad. Quaest.* IV, 30; *De oratore*, II, 37-38; *De senectute*, cap. 7; Tennemann, t. IV, p. 444.

[5] Cicerón, *De officiis*, III, 2; *De nat. deor.* I, 3; Suidas, *s. v. Posidonius*, t. III, p. 159.

Epicteto se trasladó a Nicópolis, en el Epiro, donde se dedicó a la enseñanza pública. A base de sus lecciones compuso Arriano las prolijas *Dissertationes Epicteteae*, que aún poseemos, y el compendio (ʼεγχειϱίδιον) del estoicismo.[6]

Del emperador Marco Aurelio *Antonino*, que reinó primero (de 161 a 169 d. c.) junto con Lucio Aurelio Vero y luego (de 169 a 180) solo, habiendo conducido la guerra contra los marcomanos, poseemos todavía sus *Pensamientos* (εἰς ἑαυτόν), en doce libros, en los que se habla continuamente a sí mismo; pero estas meditaciones no tienen ningún carácter especulativo, sino que son simples exhortaciones, por ejemplo, la de que el hombre debe formarse en todas las virtudes.

Fuera de éstas, no se han conservado ningunas otras *obras* originales de los antiguos estoicos. Con la filosofía estoica terminan además las *fuentes* a que hemos podido recurrir para la filosofía anterior. Son muy conocidas, sin embargo, las fuentes de las que es posible sacar el conocimiento de la filosofía estoica. Estas fuentes son: *Cicerón*, que fué estoico (si bien es muy difícil distinguir, por ejemplo, en su exposición, el principio de la moral estoica del principio de la moral peripatética) y, principalmente, *Sexto Empírico*, cuya exposición se refiere más bien al aspecto teórico y tiene interés desde el punto de vista filosófico, pues el escepticismo tuvo bastante que ver con el estoicismo. Pero también hay que tener en cuenta, para el estudio de esta filosofía, a *Séneca*, *Antonino* y *Arriano*, el manual de *Epicteto* y la obra de *Diógenes Laercio*.

Por lo que se refiere a la *filosofía* de los estoicos, éstos la dividían claramente en *tres* partes con las que ya nos encontrábamos anteriormente y que seguirán siendo, en general, las mismas: primero, la *lógica*; segundo, la *física* o filosofía de la naturaleza; y, tercero, la *ética*, la filosofía del espíritu, principalmente desde el punto de vista práctico. Hay que reconocer, sin embargo, que el contenido de su filosofía no tiene mucho de original, de creador.

1. La física

Por lo que se refiere, en primer lugar, a la *física* de los estoicos, no encontramos en ella mucho de peculiar, ya que se limitaron más bien a tratar de formar un todo a base de las obras de los físicos antiguos, utilizando para ello principalmente

[6] Aulo Gelio, *Noct. Att.* I, 2 (Gronovius *ad h. l.*); II, 18; XV, 11; XIX, 1.

las de Heráclito. Sin embargo, cada una de estas tres escuelas crea una terminología propia y muy precisa, cosa que no se puede decir de la filosofía platónica y aristotélica; lo primero, pues, que tenemos que hacer es familiarizarnos con los términos especiales de estas escuelas y con su significado.

El *pensamiento central* de la física estoica es éste: la razón (λόγος) determinante es lo dominante, lo que todo lo produce, lo que se extiende a través de todo, la sustancia y virtud que sirve de base a todas las formas naturales; a este elemento gobernante, en su actividad y virtud racional, lo llaman estos pensadores Dios. Es, como se ve, un alma intelectiva del universo; y, puesto que la llaman Dios, su filosofía es panteísmo. Pero toda filosofía es, en rigor, panteísta, ya que pone de manifiesto que el concepto racional existe en el universo.

El himno de Cleanto está inspirado en esta idea: "Nada acaece en el mundo sin ti, ¡oh demonio!, ni en el polo etéreo del cielo, ni en el mar, fuera de lo que los malos hacen por su propia falta de entendimiento. Pero tú sabes también enderezar lo torcido, ordenar lo desordenado y convertir lo hostil en amistoso. Pues así has sabido armonizarlo todo en unidad, lo bueno y lo malo, de tal modo que sólo existe en todo un concepto (λόγος), que siempre existe y del que huyen los malos entre los mortales. ¡Desgraciados aquellos que, clamando siempre por la posesión de lo bueno, no comprenden la ley general de Dios ni dan oídos a *aquel* a quien si escuchasen con la razón (σὺν νῷ) les haría llevar una vida buena!" [7]

Los estoicos consideraban, así, el estudio de la naturaleza como esencial, para llegar a conocer la ley general que en ella rige y que es la razón general y, con ella, los deberes y la ley de los hombres, que consisten en vivir con arreglo a la ley general de la naturaleza. "Zenón —nos dice Cicerón (*De nat. deor.* I, 14) tiene esta ley natural por divina y le asigna la virtud de ordenar lo justo e impedir lo contrario a ello." Como se ve, los estoicos no tienden a conocer por mor de sí mismo este concepto racional que gobierna la naturaleza; el estudio de la naturaleza perseguía más bien, en ellos, fines de *utilidad*.

Entrando ahora a examinar *más de cerca* algunas ideas de esta física, vemos que los estoicos distinguen en lo corpóreo, a pesar de que sólo ven en la naturaleza la aplicación de una ley común, el momento de la actividad y el de la pasividad: el primero es la razón activa de Aristóteles o la *natura naturans*

[7] Estobeo, *Eclog. phys.*, I, p. 32.

de Spinoza, el segundo la razón pasiva o la *natura naturata*. El momento pasivo es la *materia*, la sustancia sin *cualidad*, ya que la cualidad es, en general, la forma, es decir, lo que convierte la materia general en algo particular. Ésta es también, probablemente, la razón de por qué los griegos llaman a la cualidad τὸ ποιόν, exactamente lo mismo que nuestra palabra alemana *Beschaffenheit* [cualidad] deriva de *schaffen* [crear], y es lo que ha sido puesto, el momento negativo. En cambio, lo activo como totalidad de las formas es, según los estoicos, el concepto en la materia; y este concepto es según ellos Dios (Diòg. Laercio, VII, 134).

Por lo que se refiere, por lo demás, a estas *formas*, a estas leyes generales de la naturaleza y a la forma del universo, los estoicos habíanse asimilado principalmente la idea de Heráclito, a cuyo estudio se había aplicado muy a fondo Zenón (v. *supra*, p. 342). Hacían, pues, del *fuego* el concepto real, el principio activo fundamental, que luego se transformaba en los demás elementos como sus formas: el universo, según ellos, había nacido cuando Dios, que es para sí, hizo que la sustancia (οὐσίαν) material general pasara del fuego al agua, a través del aire; y así como en todos los productos lo húmedo que rodea a una semilla es lo primero como lo creador de todo lo particular, así también aquel concepto, llamado por ello "fecundador" (σπερματικός), permanece en el agua y desarrolla allí el ser indeterminado de la materia para el nacimiento de las demás cosas determinadas. Los elementos, el fuego, el agua, el aire y la tierra son, según esta concepción, lo primario. Los estoicos se manifiestan acerca de ellos de un modo que ya no reviste interés filosófico alguno: "La parte espesa del universo, al concentrarse, se convierte en tierra; la parte más fina se torna aérea y, al diluirse más todavía, engendra el fuego. De la mezcla de estos elementos surgen las plantas, los animales y los otros géneros."

También el *alma* pensante está, según ellos, hecha de fuego, y todas las almas de los hombres, el principio animal de la vida e incluso las plantas son partes del alma general del universo, del fuego universal, y este punto central es lo dominante, lo propulsor. O bien: las almas son un hálito de fuego. Y también la visión es un hálito de lo dominante (ἡγεμονικοῦ) transmitido a los ojos; del mismo modo que la audición es un hálito tenso y penetrante transmitido de lo dominante a los oídos.[8]

Acerca del *proceso* de la naturaleza, aún debemos observar

[8] Diógenes Laercio, VII, 136, 142, 156 *s.*; Plutarco, *De plac. philos.* IV, 21.

lo siguiente. Al fuego, dice Estobeo (*Eclog. phys.* I, p. 312), lo llaman preferentemente elemento, ya que de él, como de lo primero, nace por transformación todo lo demás y en él, como en lo último, se funde y disuelve todo. Heráclito y el estoicismo conciben, pues, certeramente este proceso como un proceso general y eterno. La idea se adocena ya en Cicerón, quien ve falsamente, detrás de este pensamiento, la combustión del universo en el tiempo y el fin del mundo, lo cual tiene ya un sentido completamente distinto. En efecto, en su obra *De natura deorum* (II, 46) pone estas palabras en boca de un estoico:

"Al final (*ad extremum*), todo será devorado por el fuego, pues cuando toda la humedad se acabe ni podrá nutrirse la tierra ni podrá retornar el aire a la existencia. No sobrevivirá más que el fuego, a través de cuya revivificación y por medio de Dios se renovará el universo y se restablecerá el mismo orden."

Esto está expresado a la manera de la representación. Pero para los estoicos todo es devenir. Por defectuosa que sea esta concepción, Dios es para ellos, al mismo tiempo, como lo fogoso y como en general toda la actividad de la naturaleza, el orden racional; y en ello va envuelto precisamente el perfecto panteísmo de la concepción estoica de la naturaleza. A este algo ordenador lo llaman los panteístas no solamente Dios, sino también naturaleza, destino o necesidad (εἱμαρμένην), y asimismo Júpiter, fuerza motriz de lo racional, razón (νοῦν) y providencia (πρόνοιαν), términos todos ellos sinónimos, según los estoicos.[9] Y como, según ellos, lo racional es la causa de todo, los estoicos comparan esta actividad creadora a la de la simiente, y dicen: "La simiente que hace nacer algo racional (λογικόν) es ella misma racional. El universo hace brotar la simiente de lo racional y es, por tanto, racional de suyo": lo es tanto de un modo general y en su conjunto como en cada una de sus formas concretas existentes. "Toda iniciación del movimiento en cualquier naturaleza y alma brota de un algo dominante, y todas las fuerzas distribuídas entre las diferentes partes del todo surgen de lo dominante como de una fuente, de tal modo que cada fuerza que actúa en una parte actúa también en el todo, por haber sido distribuída en él por lo dominante. El mundo abarca los conceptos 'fecundadores' de las cosas vivas conceptuales", es decir, todos los principios particulares.[10]

La física de los estoicos es, pues, una física heracliteana,

[9] Diógenes Laercio, VII, 135; Estobeo, *Eclog. phys.* I, p. 178.
[10] Sexto Empírico, *Adv. Math.* IX, 101-103.

pero lo que en ella hay de lógico coincide enteramente con Aristóteles, y podemos dejarla así; sin embargo, sólo los estoicos de la primera época tenían en su filosofía una parte física; los posteriores desdeñaban totalmente la física para atenerse exclusivamente a la lógica y a la moral.

Los estoicos hablan de *Dios* y de los *dioses* a la manera de la representación usual, diciendo que "Dios es el artífice increado e imperecedero de todo este orden, quien absorbe de nuevo dentro de sí toda la sustancia, para engendrarla nuevamente de su seno".[11] No se llega por este camino a un verdadero conocimiento; y tampoco se traduce en una claridad desarrollada aquella relación de Dios, como la forma absoluta, con la materia.

El universo es, por una parte, la unidad de forma y materia, y Dios el alma del mundo; por otra parte, el universo, en tanto naturaleza, es el ser de la materia formada, a la que se contrapone aquella alma, y la actividad divina una ordenación de las formas originarias de la materia.[12] Se echa de menos lo esencial de la unificación y el desdoblamiento de esta contraposición.

Los estoicos se atienen, pues, a la representación general según la cual todo lo individual se halla encuadrado en un concepto y éste, a su vez, en un concepto general que es el universo mismo. Pero, al reconocer así lo racional como lo activo de la naturaleza, toman las manifestaciones de ello, en su individualidad, como manifestaciones de lo divino; y su panteísmo se acopla, de este modo, a las representaciones usuales del pueblo acerca de los dioses y también a la *superstición* que ello lleva aparejada, a todo lo milagroso, incluso a la *adivinación*, es decir, a la creencia de que existen en la naturaleza signos que el hombre puede reconocer e interpretar por medio del culto divino.

El epicureísmo, en cambio, tiende a liberar al hombre de esta superstición a la que se entregan de lleno los estoicos. Y así, Cicerón toma de ellos la mayor parte de su obra *De divinatione* y nos presenta expresamente muchas de estas cosas como razonamientos de los estoicos: así, por ejemplo, cuando habla de los presagios en los acaecimientos humanos, todo lo que dice está cortado a la medida de la filosofía estoica. El vuelo del águila hacia la derecha, v.gr., era considerado por los estoicos como una manifestación de lo divino en la que los hom-

[11] Diógenes Laercio, VII, 137.
[12] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 234; Diógenes Laercio, VII, 138-140, 147 *s.*

bres debían ver una indicación de cómo era aconsejable que procediesen en aquellas circunstancias. Así como los estoicos hablan de Dios como de la necesidad general, Dios, como concepto, presenta para ellos una relación con el hombre y con los fines humanos, y en este sentido se le concibe como *providencia*; y por este camino llegan a la representación de los dioses especiales. Dice Cicerón, en la obra citada (II, 49): "Crisipo, Diógenes y Antipater razonan así. Si, existiendo dioses, éstos no anunciasen a los hombres lo que ha de acaecer en el futuro, o no amarían a los hombres o ellos mismos no sabrían lo que el porvenir les reserva, u opinarían que no interesaba en lo más mínimo que el hombre lo supiera, o se hallarían en la imposibilidad de dárselo a conocer." Pero, estos pensadores se encargan de refutar todo esto, al decir, entre otras cosas, que nada sobrepasa a su bondad, etc. Llegan, por tanto, a la siguiente conclusión: "Los dioses inician a los hombres en el conocimiento del futuro", razonamiento en que los fines completamente particulares de los individuos aparecen convertidos en intereses de los dioses.

Ahora bien, el que unas veces los dioses hagan conocer a los hombres el futuro e intervengan y otras veces se abstengan de ello es una inconsecuencia, es decir, algo incomprensible; pero en esta incomprensibilidad, precisamente, en este elemento irracional, estriba el triunfo del modo religioso usual de concebir. Por eso, toda la superstición de los romanos encontraba en los estoicos sus más firmes patronos; los estoicos toman bajo su tutela y justifican toda la superstición de los romanos. Al partir de la determinación de que la razón es Dios (y ciertamente que es algo divino, pero no agota lo divino), hacen de ella, al propio tiempo, el punto de tránsito de este algo general al ser revelado de lo útil para los fines particulares. Y claro está que lo verdaderamente racional les es revelado a los hombres como ley de Dios; pero lo útil, lo que corresponde a los fines particulares y concretos, no es revelado en este algo verdaderamente divino.

2. La lógica

Por lo que, en segundo lugar, se refiere al *lado espiritual de la filosofía*, debemos examinar ante todo el *principio* seguido por los estoicos al contestar a la pregunta: ¿qué es lo verdadero y lo racional?

Con respecto a la *fuente de conocimiento* de lo verdadero

o al criterio de que en aquellos tiempos se trataba (cfr. *supra*, pp. 123, 337), el principio científico era, para los estoicos, la *representación comprendida* (φαντασία καταληπτική), tanto para lo verdadero como para lo bueno, pues lo verdadero y lo bueno se establece como contenido, como el ser. Se establece, por tanto, una unidad del pensar comprensivo y del ser, en la que ninguno de estos dos elementos puede existir sin el otro: no la representación sensible como tal, sino la representación que retorna al pensamiento y que es propia de la conciencia. A este criterio lo llamaban algunos de los estoicos antiguos, entre los que se cuenta también Zenón, la *razón exacta* (ὀρθὸς λόγος). La mera representación (φαντασία) por sí misma era, según ellos, una figuración (τύπωσις), a la que Crisipo daba el nombre de cambio (ἑτεροίωσις).[13] Pero, para que la representación sea verdadera, debe ser comprendida; su punto de partida es la sensación, la que trae a nosotros el tipo de algo ajeno a nosotros; el segundo paso consiste en que convirtamos eso en nuestro, lo que sólo se logra por medio del pensamiento.

Según Cicerón *(Academ. Quaest.* IV, 47) refiere, Zenón mostraba *así* los momentos de esta apropiación con un movimiento de la mano: cuando presentaba la mano abierta, quería decir que se trataba de una intuición; cuando arqueaba un poco los dedos, daba a entender que era un asentimiento del ánimo por medio del cual declaro como mía la representación; cuando la mostraba en forma de puño, simbolizaba la comprensión (κατάληψις), del mismo o parecido modo que todavía hoy, en Alemania, expresamos también la comprensión por medio de un gesto análogo; cuando, además, recurría a la mano izquierda, apretando con ella firma y enérgicamente aquel puño, este signo representaba la ciencia, que nadie podía compartir más que el sabio. Este reiterado apretón, en el que oprimo también con la otra mano lo aprehendido, trata de dar a entender que tengo conciencia de la identidad del pensamiento y el contenido.

"Los estoicos, sin embargo, no dicen en parte alguna quién sea o haya sido este sabio", añade Cicerón, de lo que aún hablaremos con mayor detalle más adelante. Hay que reconocer que la cosa no se aclara, ni mucho menos, con esta mímica de Zenón. El primer gesto, el de la mano abierta, es el de la captación por medio de los sentidos, el de la percepción directa de la vista, del oído, etc.; el primer movimiento de la mano simboliza, en general, la espontaneidad en la captación. Este primer

[13] Diógenes Laercio, VII, 54, 46; Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 227-230.

asentimiento se da también en el necio; es débil y puede ser falso. La fase ulterior es la de la mano que se cierra, la de la comprensión, la asimilación; esto convierte la representación en verdad, haciendo que la representación se identifique con el pensamiento. Es cierto que con ello se establece la identidad entre esta determinación y la mía; pero esto no es todavía la ciencia, sino que ésta es una concepción firme, segura, inmutable por medio de la razón o del pensamiento, que es el elemento dominante o gobernante del alma. Entre la ciencia y la necedad, el verdadero concepto, como criterio, ocupa el justo medio, sin ser ya de suyo la ciencia: el pensamiento da en él su anuencia al ser y se conoce a sí mismo, pues la anuencia es precisamente la coincidencia de la cosa consigo misma; en cambio, en el saber el conocimiento penetra en los fundamentos y el conocimiento determinado se logra mediante el pensamiento del objeto mismo. La representación comprendida es, por tanto, el pensamiento; la ciencia es la conciencia del pensamiento, el conocimiento de aquella coincidencia.

También estas determinaciones de los estoicos y sus grados pueden contar con nuestro asentimiento, en cuanto entrañan un conocimiento totalmente certero. Vemos proclamada aquí, de un modo general, la famosa definición de la verdad según la cual ésta no es otra cosa que la coincidencia del objeto y la conciencia. Pero, al mismo tiempo —cosa que debe tenerse muy en cuenta—, esto debe concebirse simplemente, no en el sentido de que la conciencia tenga una representación y de que del otro lado exista un objeto, coincidentes el uno con la otra, de tal modo que exista necesariamente un tercer factor capaz de establecer la comparación. Este tercer factor no sería otro que la conciencia misma; ahora bien, lo que ésta podría comparar sería su representación y no su objeto precisamente, sino también la representación de él. De este modo, la conciencia asume más bien la representación del objeto; y es por medio de esta anuencia o de esta coincidencia cómo la representación adquiere esencialmente un carácter de verdad, como testimonio del espíritu de la racionalidad objetiva del mundo.

No es, como suele pensarse, que una bola deje, supongamos, su impresión en la cera y que un tercero venga a comparar la forma de la cera con la de la bola, encontrando que ambas son iguales, que la copia, por tanto, es exacta, es decir, que la representación coincide con la cosa representada. No; la acción del pensamiento consiste en que el pensamiento se otorga a sí mismo, en y para sí, su anuencia y se reconoce como conforme

al objeto; en esto es en lo que reside la fuerza de la verdad o, para decirlo de otro modo: la anuencia consiste precisamente en la manifestación de esta coincidencia, en el enjuiciamiento mismo.

En esto, dicen los estoicos, se cifra la verdad; ésta es un objeto pensado al mismo tiempo, de tal modo que el pensamiento que da su asentimiento es lo dominante, lo que supone la coincidencia del sujeto con el contenido. Por consiguiente, si algo *es* o encierra verdad no es simplemente por que *sea* (pues este momento del ser es solamente la representación), sino que el *ser* tiene su virtud en el asentimiento de la conciencia. Pero la verdad no es simplemente este pensamiento por sí mismo; no es en él donde se contiene la verdad como tal, sino que el concepto necesita de lo objetivo y es solamente la conciencia racional acerca de la verdad. Pero lo verdadero del objeto mismo se contiene en el hecho de que este algo objetivo corresponda al pensamiento, no en el de que el pensamiento corresponda al objeto, pues éste puede ser sensible, mudable, falso, contingente, dejando con ello de ser verdadero para el espíritu.

Tal es, pues, la determinación fundamental de los estoicos; y si es cierto que entre los estoicos encontramos más doctrinas especulativas que entre sus adversarios, también lo es que de ellos brota esta idea de la unidad, en la cual, al contraponerse sus dos lados, ambas cosas aparecen como necesarias, pero teniendo como *esencia* el pensamiento. Sexto Empírico (*Adv. Math.* VIII, 10) expresa esto así: "Los estoicos dicen que sólo algo es verdadero entre lo sensible y lo pensado; pero lo sensible no de un modo directo (ἐξ εὐθείας), sino que esto sólo es verdadero mediante su relación con los pensamientos correspondientes." De este modo, no es tampoco el pensamiento inmediato lo verdadero, sino solamente en cuanto corresponde al concepto y en cuanto se conoce mediante el desarollo del concepto racional.

Esta idea general sólo es interesante entre los estoicos, pero en este principio van implícitos ya, al mismo tiempo, sus límites: sólo expresa la verdad como consistente en el objeto, como pensada; trátase, sin embargo, precisamente por ello mismo, de una determinación muy formal, no de la idea real en sí. Desde este punto de vista enfoca Sexto Empírico (*Adv. Math.* X, 183) las doctrinas de los estoicos, que aborda, en general, de múltiples modos. Lo más certero que acerca de ello dice es justo lo que se refiere a este punto: el *ser* de algo estriba *en* que se lo piense; el que se lo piense, a su vez, estriba en que sea; lo

uno presupone lo otro. Dicho en otros términos, algo no es porque es, sino por medio del pensamiento, según los estoicos; pero, para que la conciencia sea, se necesita además otra cosa, pues el pensamiento es igualmente unilateral.

En esta crítica de Sexto Empírico se proclama que el pensamiento necesita del objeto como de algo exterior a él, a lo que da su anuencia. No puede hablarse de que con ello quiera significarse que el espíritu pensante, para existir como conciencia, no necesita del objeto, pues éste va implícito más bien en su concepto. Pero el "esto" del objeto como algo externo es solamente un momento, que no es el único, ni siquiera el esencial. Es la manifestación del espíritu, que sólo *es* en cuanto se manifiesta; tiene, pues, necesariamente que darse en él la circunstancia de tener el objeto como algo externo y de darle su anuencia, es decir, de salir de esta relación para entrar en sí mismo y conocer de este modo su unidad; pero, del mismo modo, al entrar en sí mismo, debe engendrar su objeto y darse a sí mismo el contenido que de él mismo se desprende.

El estoicismo no es otra cosa que este retorno del espíritu a sí mismo, que conoce la coincidencia y supone esta unidad de sí mismo y del objeto; pero no es, a su vez, el trascender al despliegue de la ciencia de un contenido que de sí mismo se desprende. Si seguimos adelante, no encontraremos ya el estoicismo, ya que éste se concreta a hacer su objeto de la conciencia de esta unidad, sin llegar a desarrollarla en lo más mínimo, de tal modo que la razón permanece como la forma simple que no pasa a la distinción del contenido mismo.

Por tanto, visto de cerca, el formalismo de esta famosa pauta y de este famoso criterio de enjuiciamiento de toda la verdad del contenido estriba en que el pensamiento del pensamiento, como lo más alto de todo, encuentre adecuado este contenido y se lo apropie, convirtiéndolo en algo general, pero partiendo, a la vez, de determinaciones dadas, pues aunque el pensamiento sea lo que dirige sólo es, al mismo tiempo, una forma general. Por razón de esta generalidad, el pensamiento sólo ofrece la forma de la identidad consigo mismo; el criterio último es, por tanto, solamente el de la identidad formal del pensamiento que encuentra coincidencia. Pero, ¿coincidencia con qué?, cabe preguntarse. Y, en este punto, no encontraremos ninguna determinación absoluta de sí mismo, ningún contenido que emane del pensamiento como tal; de este modo, todo puede, pues, coincidir con mi pensamiento. Por tanto, el criterio de los estoicos no es otro que el principio de la contradicción; sin embargo, si

de la esencia absoluta eliminamos la contradicción, veremos que es igual a sí misma, pero vacía por esa sola razón. La coincidencia tiene que ser una coincidencia superior: tiene que darse en otra cosa que en sí misma, en el contenido, en la determinación; es decir, ha de tratarse de una coincidencia con la coincidencia.

Este reconocimiento del principio de los estoicos nos permite enjuiciar tanto su lógica como su moral; lo mismo la una que la otra no llegan a la ciencia libre inmanente. Ya hemos visto (*supra*, p. 342) que se ocupan también de cerca de determinaciones de carácter lógico; y como erigen en principio el pensamiento abstracto desarrollan, al mismo tiempo, la *lógica formal.* La lógica, en ellos, es por tanto lógica en el sentido de que expresa las actividades del entendimiento concebido como un entendimiento consciente: aquí no se deja ya indeciso, como en Aristóteles, por lo menos en lo tocante a las categorías, si las formas del entendimiento son o no, al mismo tiempo, las esencias de las cosas, sino que las formas del pensamiento se establecen por sí mismas, como tales. Así se plantea por primera vez el problema de la coincidencia entre el pensamiento y el objeto o el postulado de poner de manifiesto en el pensamiento un contenido peculiar. Sin embargo, como todo contenido dado puede ser asimilado por el pensamiento y establecerse como un contenido pensado, sin que por ello pierda su determinabilidad y como, al mismo tiempo, ésta contradice al carácter simple del pensamiento y no lo resiste, aquella asimilación no le sirve de nada, pues lo mismo puede asimilarse lo contrario y establecerse como algo pensado. La contraposición queda así en pie, sólo que bajo otra forma, pues en vez de que el contenido se adhiera, como generalmente ocurre, a la sensación exterior, como algo que no pertenece al pensamiento, como algo no verdadero, ahora pertenece a él, pero como algo desigual a él en su determinabilidad, ya que el pensamiento es lo simple.

Por consiguiente, lo que antes quedaba excluído del concepto simple, se incorpora ahora a él; es cierto que hay que establecer esta separación entre la actividad intelectiva y el objeto, pero asimismo hay que poner de manifiesto en el objeto como tal la unidad, siempre y cuando que se trate de un objeto pensado. De aquí que el escepticismo mortificase a los estoicos principalmente con esta contraposición, y de aquí también que los propios estoicos tuviesen, entre ellos mismos, que ocuparse continuamente de mejorar estos conceptos, y ya veíamos

(*supra*, p. 354), en Sexto Empírico, que no estaban muy seguros de cómo debían determinar la representación: si como impresión, como cambio o de qué modo. Ahora bien, Sexto Empírico sigue preguntándose si esta representación se asimilará o no al elemento dominante del alma, a la conciencia pura, ya que el pensamiento *in abstracto* es lo simple, lo igual a sí mismo, que como incorpóreo ni padece ni es activo: ¿cómo puede, pues, operarse en ello un cambio o producirse en ello una impresión? Además, las mismas formas del pensamiento son incorpóreas. Y, según los estoicos, sólo lo corporal puede producir una impresión, determinar un cambio.[14] Es decir, de una parte, siendo desiguales lo corporal y lo incorpóreo, no pueden formar una unidad; y, de otra parte, las formas incorpóreas del pensamiento, como no susceptibles de cambio, no pueden ser el contenido, ya que éste es solamente lo corporal.

En efecto, si las formas del pensamiento hubiesen asumido la forma del contenido, serían un contenido del pensamiento en sí mismo. Pero así, regían solamente como *leyes del pensamiento* (λεκτά).[15] Es cierto que los estoicos trazaron las determinaciones inmanentes del pensamiento, con lo cual hicieron realmente mucho, y Crisipo desarrolló especialmente este aspecto lógico del problema, siendo señalado como un maestro en ello (v. *supra*, p. 344). Pero este desarrollo se orienta demasiado hacia lo formal; son las conocidas y usuales formas de los *silogismos*, cinco en Crisipo y en otros unas veces más y otras menos. Una de ellas es la del silogismo hipotético por remoción: "De día hay claridad; ahora es de noche, luego está oscuro."

Estas formas lógicas del pensar estaban consideradas por los estoicos como lo no demostrado y que no necesitaba de prueba; trátase, sin embargo, de formas puramente formales que no determinan ningún contenido en cuanto tal. El sabio, dicen los estoicos, muestra su sabiduría principalmente en la *dialéctica*, pues todas las cosas se ven a través del conocimiento lógico, tanto lo psíquico como lo ético.[16]

Pero lo que hacen, de este modo, es asignar este conocimiento a un sujeto, sin decirnos quién sea este sabio (p. 352). Faltando como faltan los fundamentos objetivos determinantes de lo verdadero, se pone la decisión final en manos de la libre voluntad del sujeto; por tanto, esta retórica en torno al sabio

[14] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VIII, 403 *ss.*; cfr. Séneca, *Epist.* 107.
[15] Diógenes Laercio, VII, 63; Sexto Empírico, *Adv. Math.* VIII, 70.
[16] Diógenes Laercio, VII, 79 *s.*, 83.

sólo tiene su fundamento en la indeterminabilidad de los criterios, que no permite avanzar hasta llegar a la determinación del contenido.

No es necesario aducir aquí nada más acerca de la lógica de los estoicos, ni tampoco acerca de su teoría de las *proposiciones*, que coincide en parte con ella y en parte es una gramática y una retórica; por este camino jamás podría llegarse a un contenido científico peculiar. Pues esta lógica no es, como la dialéctica platónica, la ciencia especulativa de la idea absoluta, sino como lógica formal, según ya hemos visto (*supra*, p. 356), la ciencia en cuanto la concepción fija, segura e inmutable de los fundamentos, sin que se pase del conocimiento de éstos.

Este elemento lógico cuya esencia consiste principalmente en la representación simple, en lo no contrapuesto, en lo que no encierra contradicción, es el que prevalece y se impone. Esta simplicidad, que no lleva en sí misma el contenido ni la negatividad, necesita de un contenido dado, que no puede levantar, pero que, al mismo tiempo, le impide desarrollarse por sí sola para llegar a un algo peculiarmente distinto. Los estoicos llegan con frecuencia a desarrollar lo lógico del modo más concreto posible; lo principal, lo que aquí sirve de base, es que lo objetivo corresponda al pensamiento, y ellos investigaban este pensamiento a fondo. Ahora bien, si en un sentido es absolutamente cierto que lo general es lo verdadero y que el pensamiento tiene un determinado contenido que debe ser también concreto, hay que reconocer, por otra parte, que los estoicos no supieron resolver la dificultad principal, que consiste justo en derivar de lo general la determinación particular, de tal modo que en esta determinación de sí mismo permanezca, al mismo tiempo, idéntico a sí mismo; de lo que ya los escépticos habían cobrado conciencia. Tal es el punto de vista fundamental de la filosofía estoica, que también se pone de manifiesto en su física.

3. La moral

Como lo *teórico* del espíritu, la teoría del conocimiento, cae ya dentro de la investigación del criterio, sólo nos queda por tratar, en tercer lugar, de la *moral* de los estoicos, a la que estos pensadores deben la mayor parte de su fama, pero que no trasciende tampoco este terreno formal, aunque no pueda negarse, al mismo tiempo, que los estoicos siguen en su exposición de estos problemas una trayectoria que, por muy plausible que

parezca para la representación, es en realidad más bien externa y empírica.

a) En primer lugar, para descubrir el *concepto de la virtud*, Crisipo principalmente traza algunas exposiciones excelentes acerca de lo práctico en general, que recoge con bastante extensión Diógenes Laercio (VII, 85-86); trátase de desarrollos *psicológicos*, en los que Crisipo retiene el criterio de la coincidencia formal consigo mismo. Los estoicos dicen, en efecto, según él: "La primera *apetencia* (ὁρμή) del animal tiende a *su propia conservación*, ya que la naturaleza hace que cada ser sea amigo de sí mismo. Este primer elemento inherente a todo animal [el instinto inmanente] es, por tanto, la consonancia del animal consigo mismo y la conciencia de ella", la sensación de sí mismo, que hace que "el animal no se enajene de lo que es. Esto le lleva a rehuir lo perjudicial y a asimilarse solamente lo que le beneficia". Es el concepto aristotélico de la naturaleza de lo adecuado al fin, en el que se contiene, como en el principio de la actividad, tanto la contraposición como su levantamiento.

"No es el *placer* lo primordial, sino que esto [el sentimiento de la satisfacción] sólo se añade cuando la naturaleza de un animal, que se busca a través de sí misma, se asimila lo que es conforme a su consonancia consigo misma." También esto es digno de anuencia: la sensación de sí mismo, el placer es justo este retorno a sí, la conciencia de esta unidad en la cual disfruto de algo y en la que, por tanto, esta unidad cobra existencia objetiva y concreta.

Y así acontece también en lo referente al hombre; su destino consiste en su propia conservación, pero con un fin consciente, con mesura, con arreglo a la razón. "En las plantas, la naturaleza actúa sin *instinto* (ὁρμῆς) ni sensación; pero también en nosotros hay algo que actúa al modo de las plantas." En las plantas se da también, en efecto, el concepto fecundador, pero no como fin, ni tampoco como su objeto, pues ella ignora todo eso. "En el animal se añade a esto el instinto; en él, la naturaleza hace que sea lo originario lo que corresponde al instinto"; es decir, el fin último del animal es precisamente lo originario de su naturaleza, aquello por lo que el animal tiende a su propia conservación. "Los seres racionales hacen también de la naturaleza su fin; pero éste es el de vivir con arreglo a la razón, pues la razón es en ellos el artífice del instinto; es decir, la razón se encarga en el hombre de convertir en una obra de arte lo que en el animal sólo es un instinto. Vivir conforme a

la naturaleza significa, pues, para los estoicos vivir de un modo racional.

Parece, pues, como si ésta fuese una especie de receta de los estoicos para descubrir los verdaderos móviles de la *virtud*. El principio de que ellos parten es, en general, éste: "se debe vivir *conforme a la naturaleza*, es decir, conforme a la virtud, pues a ella nos lleva la naturaleza" (racional). Tal es el *bien supremo*, el fin último de todo; una forma fundamental de la moral estoica, que en Cicerón se presenta como *finis bonorum* o *summum bonum*. Para los estoicos, es la razón certera a la que el hombre debe atenerse como tal, considerando esto como el supremo principio. Pero también aquí vemos en seguida que, con ello, no hacemos más que girar formalmente en círculo, en cuanto que la virtud, lo conforme a naturaleza y la razón se determinan entre sí mutuamente. La virtud consiste en vivir conforme a la naturaleza; y lo conforme a la naturaleza es la virtud. También el pensamiento es el llamado a determinar lo que es conforme a la naturaleza; ahora bien, lo conforme a la naturaleza es, a su vez, simplemente lo que se halla determinado por la razón.

He aquí el punto de vista de los estoicos, tal como lo expone Diógenes Laercio (VII, 87-88): "Vivir conforme a la naturaleza significa vivir con sujeción a lo que la experiencia nos enseña acerca de las leyes tanto de la naturaleza en general como de nuestra propia naturaleza; en no hacer nada que esté vedado por la ley general, es decir, por la razón certera, que lo informa todo y que se halla personificada en Júpiter, el gobernante (καθηγεμόνι) del sistema de las cosas. La virtud del hombre dichoso consiste en que todo se haga en armonía del genio (δαίμονος) de cada cual con arreglo a la voluntad que preside la ordenación de todo." Todo queda, como se ve, encerrado en un formalismo general.

Que la virtud consiste en obrar con arreglo a lo pensado, es decir, conforme a la ley general, a la razón certera, es algo que necesariamente debe concederse a los estoicos; para que algo sea moral y justo es necesario que en ello se realice y ponga por obra una determinación general. Esto es lo sustancial, la naturaleza de una relación; y con ello, llegamos a la cosa, la cual reside precisamente tan sólo en el pensamiento. Pero lo general, que debe constituir el criterio último de la conducta, no es algo abstracto, sino lo general en esta relación concreta: del mismo modo que en la propiedad, por ejemplo, se deja a un lado lo particular. En cuanto que el hombre, como hombre

educado en la función del pensamiento, obra con arreglo a su conocimiento, supedita sus impulsos e inclinaciones a lo general, pues estos impulsos e inclinaciones son cosas aisladas, dispersas. En todo acto del hombre hay algo de individual, de particular; no es lo mismo, sin embargo, que lo particular surja como tal o que en este algo particular se retenga lo general. En el retener este algo general es en lo que consiste lo que hay de enérgico en el estoicismo. Ahora bien, este algo general no tiene contenido alguno, sino que es algo indeterminado; y ello convierte la doctrina estoica de la virtud en una doctrina deficiente, hueca, vacía y fastidiosa. La virtud es predicada de un modo enérgico, estimulante, edificante; pero no se nos ofrecen las determinaciones necesarias para saber en qué consiste esta ley general de la virtud.

b) El *otro* lado de lo bueno es la existencia exterior y la coincidencia de las circunstancias, de la naturaleza exterior, con el fin último del hombre. Pues si bien los estoicos proclaman el bien como lo adecuado a la ley en relación con la voluntad práctica, lo determinan al mismo tiempo, según Diógenes Laercio (VII, 94-95), como lo *útil:* "bien como lo inmediatamente útil en y para sí, bien como lo que no dista mucho de la utilidad"; por donde, en general, lo útil es algo así como el accidente de la virtud. "Los estoicos distinguen, además, lo bueno *múltiple* como *lo bueno del alma* y lo *exteriormente bueno:* lo primero abarca las virtudes y los actos que a ellas corresponden; lo segundo es, por ejemplo, el hecho de pertenecer a una noble patria, de tener un amigo virtuoso, etc. En tercer lugar, ni exteriormente ni solamente en la conciencia de sí mismo estriba el que una persona sea *virtuosa* y *dichosa.*"

Estas determinaciones son, evidentemente, muy buenas. Por lo que a la utilidad se refiere, la moral no debe mostrarse muy arisca, pues todo acto bueno es en realidad útil, es decir, es precisamente ese acto el que tiene realidad y produce algo bueno. Un acto bueno que no fuese útil no sería tal acto, ni tendría realidad. Lo inútil en sí de lo bueno es su abstracción, como la negación o la ausencia de la realidad. No sólo se puede, sino que se debe tener la conciencia de la utilidad, pues es verdad que lo bueno sabe siempre, además, ser útil. La utilidad quiere decir simplemente que se abriga una conciencia de los propios actos. Si esta conciencia es censurable, aún lo es en mayor medida saber mucho de la bondad de sus actos y considerarlos menos desde el punto de vista de la necesidad. Surge, así, el problema de *cómo se comportan entre sí la virtud y la*

felicidad del hombre, tema éste que fué tratado también por los epicúreos. En lo tocante a esto, se considera, al igual que en los tiempos modernos, como el gran problema el saber si la virtud en y para sí hace o no feliz al hombre, si el concepto de la felicidad va implícito en el de la virtud. Aquella unidad entre la virtud y la felicidad, como el justo medio, se considera acertadamente como lo más perfecto de todo, como algo que no pertenece solamente a la conciencia de sí mismo como tal ni a lo exterior.

α) Ahora bien, para poder dar *una contestación general a esta pregunta*, tenemos que recordar lo expuesto más arriba, el principio de la propia conservación, por virtud del cual la virtud tiende a la naturaleza racional. El cumplimiento de su fin es la felicidad, como la realización de sí mismo y el saberse o intuirse como algo exterior, la coincidencia de su concepto o de su genio con su ser o su realidad. La coincidencia de la virtud con la felicidad significa, pues, que la conducta virtuosa se realiza en y para sí misma, que el hombre se convierte en ella directamente en su objeto y llega a la intuición de sí mismo como de lo objetivo, o de lo objetivo como suyo. Esto va implícito en el concepto de la conducta y concretamente en el del buen obrar. Pues lo malo destruye la esencia y es lo contrario a la propia conservación; lo bueno, en cambio, es lo que tiende a la propia conservación y la asegura: el fin bueno, por tanto, el contenido que se realiza en la conducta. Sin embargo, en esta contestación general dada a aquella pregunta nos encontramos con que, en rigor, ni la conciencia del fin que es en sí tiene exactamente la significación de la virtud, ni la conducta a tono con él reviste el significado propio de la conducta virtuosa, ni la realidad que esto cobra tiene, por otra parte, la significación propia de la felicidad. La diferencia estriba en que los estoicos se detienen simplemente en este concepto general y lo implantan directamente como realidad, en la que, por tanto, expresan solamente el concepto de la conducta virtuosa y no la realidad.

β) Otro aspecto es el de que, justo al detenerse aquí los estoicos, se manifiesta con ello, al mismo tiempo, la *contraposición entre la virtud y la felicidad*, o, dicho en forma abstracta, entre el pensamiento y la determinación del mismo. Esta contraposición es entre el *honestum* y el *utile* de Cicerón y se trata de lograr su unión.[17] El vivir conforme a la virtud, que vale

[17] Cicerón, *De officiis*, I, 3, III; Diógenes Laercio, VII, 98 *s.*

tanto como vivir con arreglo a la ley general de la naturaleza, es fuente de satisfacción para el sujeto como tal, en su particularidad. Los dos aspectos del problema son: en primer lugar, esta particularidad del individuo, que cobra existencia en mí, según los más diversos aspectos, como "éste" abstracto, por ejemplo, en la presuposición de determinados impulsos; y aquí entran el placer y lo agradable, en lo que mi existencia se halla en armonía con los postulados de mi particularidad. Lo segundo es que yo, como la voluntad que realiza la ley, sólo soy el carácter formal consistente en manifestar lo general; y, de este modo, queriendo lo general, me hallo en armonía conmigo mismo como sujeto pensante.

Pues bien, ambos aspectos entran en colisión entre sí; y, al buscar una o la otra satisfacción, entro en colisión conmigo mismo, ya que yo soy también un ente individual. Muchas cosas triviales pueden escucharse acerca de esto: por ejemplo, la de que el virtuoso lo pasa muchas veces mal, mientras que el vicioso lo pasa bien, es dichoso, etc. Por pasarlo bien se entienden, aquí, toda suerte de circunstancias de orden externo, y en conjunto el contenido de tales afirmaciones no puede ser más vacuo, pues se trata simplemente de la consecución de fines, propósitos e intereses completamente corrientes. Y éstos no son ni pueden ser más que contingentes y externos; por eso, no hay más remedio que remontarse en seguida sobre este modo de enfocar el problema, llegando a la conclusión de que la virtud, la felicidad, no reside precisamente en los placeres exteriores, en la riqueza, en la nobleza del nacimiento, etc.

Los estoicos dicen, por el contrario: "Lo *bueno en sí* es lo perfecto [es decir, lo que cumple su fin], con arreglo a la naturaleza de lo racional; pues bien, esto es la virtud, y lo que *se añade* la *alegría*, el placer, etc.",[18] el fin de la satisfacción del individuo por sí mismo. Este elemento puede por tanto añadirse, aunque sea indiferente el que no se añada; en efecto, como esta satisfacción no es ningún fin, nada significa tampoco el que lo que se añada sea el dolor. Por tanto, este comportarse–exclusivamente–con–arreglo–a–la–razón entraña, visto más de cerca, la concentración abstracta del hombre dentro de sí mismo, que lleva consigo la conciencia de lo verdadero, renunciando con ello a todo lo que guarde relación con los impulsos inmediatos, las sensaciones, etc.

En este principio absolutamente formal de mantenerse en

[18] Diógenes Laercio, VII, 94.

sí mismo y de un modo puramente pensante en consonancia consigo mismo es en el que va implícita la indiferencia frente a todo placer, inclinación, pasión o interés particulares. Y como este ajustarse a los dictados de la razón es lo opuesto al placer, no se debe buscar su determinación o su satisfacción en otra cosa que en la tendencia a vivir a tono con su razón, a satisfacerse en sí mismo y no en algo exteriormente condicionado.

De aquí que los estoicos razonen tanto en torno a lo *pasional* como algo contradictorio. Los escritos de Séneca y Marco Aurelio contienen mucho de verdad en este sentido, y pueden servir de eficaz punto de apoyo al hombre que no haya sido capaz de remontarse aún a una convicción superior. Hay que reconocer el talento de Séneca, pero sin perder de vista tampoco que con ello no basta. Antonino (VIII, 7) muestra, desde un punto de vista psicológico, que el placer o el goce no es ningún bien: "El *arrepentimiento* representa una cierta censura de uno mismo, por haber dejado de hacer algo útil; el bien tiene que ser algo útil, y el hombre bueno y bello debe hacer de ello su interés. Pero ningún hombre bello y bueno se sentirá arrepentido por haber perdido un placer; el placer no es, pues, nada útil, nada bueno. Quien siente apetencia de *gloria* para después de su muerte no se da cuenta de que cuantos a él puedan recordarle están sujetos también a morir y también los que a ellos les sigan, hasta que toda memoria se borre con estos hombres que, admirándolo, están llamados a desaparecer".

Ahora bien, aunque esta independencia y esta libertad sean puramente formales, no hay más remedio que reconocer la grandeza de este principio. Es en este criterio de la independencia y la libertad interiores abstractas del carácter mismo donde radica precisamente la fuerza que caracterizaba a los estoicos; esta energía de los estoicos, según la cual el hombre sólo debe esforzarse en permanecer igual a sí mismo, guarda pues estrecha relación con aquel aspecto formal que poníamos de manifiesto anteriormente (cfr. *supra*, p. 355). En efecto, si la conciencia de la libertad es mi fin, es evidente que en este fin general de la conciencia pura de mi independencia desaparecerán todas las determinaciones particulares de la libertad que representan los deberes y las leyes. Esto es lo que constituye, pues, la fuerza de voluntad del estoicismo: el no incluir lo particular en su esencia, sino desentenderse de ello; como vemos, esto es, de una parte, un principio verdadero, pero de otra parte, y al mismo tiempo, se mantiene como algo abstracto.

Ahora bien, en cuanto que el principio de la moral estoica

aspira a ser la consonancia del espíritu consigo mismo, es necesario procurar que esto no se quede en el plano de lo formal, es decir, que lo no contenido en este aconsonantarse consigo mismo no quede ya excluído de ello. Aquella libertad que los estoicos atribuyen al hombre no carece de relación con otra cosa; se halla más bien supeditado a ella, y en este aspecto reside precisamente la felicidad. Mi independencia no es más que uno de los lados, al que no corresponde, por tanto, por ello sólo, el otro lado, el lado especial de mi existencia.

El viejo problema que se manifiesta en estos tiempos es, por consiguiente, el problema de *la armonía de la virtud y la felicidad.* Nosotros decimos ethos en vez de virtud, ya que aquello a que debo atenerme en mis actos no ha de ser, como en la virtud, mi voluntad convertida en costumbre; el ethos contiene esencialmente mi convicción subjetiva de que lo que hago se halla a tono con las determinaciones racionales de la voluntad, con los deberes generales. Aquel problema es un problema necesario, que nos ha ocupado también en los tiempos de Kant; y el punto desde el cual ha de resolverse depende de aquel en que haya de buscarse la felicidad.

Se habla mucho y en detalle de dónde ha de buscarse el goce. Hay que prescindir, sin embargo, de lo exterior, de lo entregado a lo contingente. La felicidad no significa, en un sentido general, otra cosa que el sentimiento de la coincidencia o la armonía con uno mismo. Lo agradable, en los goces de los sentidos, lo es si en ello se encierra una coincidencia con nosotros; lo repelente, lo desagradable es, por el contrario, una negación, una falta de correspondencia con nuestros impulsos.

Pues bien, los estoicos dan pruebas de esta consonancia de lo interior consigo mismos, pero sólo en cuanto libertad interior, y la conciencia o simplemente el sentimiento de esta consonancia, establecido precisamente y de un modo esencial como disfrute, de tal modo que éste se cifra en la virtud misma. No obstante, este disfrute se mantiene siempre como algo secundario, como un resultado, que en cuanto tal no puede ser convertido en fin, sino que ha de considerarse simplemente como un algo accesorio. Los estoicos dicen, en este respecto: sólo debe buscarse la virtud, pues la virtud lleva aparejada siempre, por sí misma, la felicidad. Y esta felicidad es la verdadera, la inconmovible, aunque al hombre pueda ocurrirle cualquier otra desdicha.[19]

[19] Diógenes Laercio, VII, 127 *s.;* Cicerón, *Paradox.* 2.

Lo grande de la filosofía estoica es, por tanto, que nada puede hacer flaquear la voluntad si se mantiene firme de este modo, que todo lo que no sea esto se mantiene fuera de ella, ya que ni siquiera el alejamiento del dolor puede ser considerado como un fin. Los estoicos viéronse expuestos a las burlas de las gentes por decir que el dolor no era ningún mal.[20] Claro está que, al decir esto, no querían referirse, ni mucho menos, a los dolores de muelas o a otros dolores físicos por el estilo. El hombre se halla necesariamente expuesto a esta clase de dolores; pero una cosa son estos dolores y otra cosa distinta la desdicha.

El problema, por consiguiente, ha de entenderse en absoluto en el sentido de que lo que se postula es una armonía de la voluntad racional con la realidad exterior. De esta realidad forma parte también, por supuesto, la esfera de la existencia particular, de la subjetividad, de lo personal, de los intereses particulares. Ahora bien, lo único que de tales intereses entra en esta realidad es, a su vez, lo general, pues sólo en la medida en que sea general puede armonizarse con lo racional de la voluntad. Es, pues, totalmente exacto que los sufrimientos, los dolores, etc., no son ningún mal que pueda venir a perturbar la igualdad conmigo mismo, mi libertad; en cuanto me siento en consonancia conmigo mismo, me hallo por encima de todas esas cosas y, aun cuando las sienta, no abren dentro de mí ninguna separación. Esta unidad interior conmigo mismo, en cuanto sentida, es la felicidad; la cual no se ve destruída ni perturbada por causas de orden exterior.

γ) Otra *contraposición* es la que se da *dentro de la virtud* misma. Por cuanto que se debe tomar como pauta de la conducta la ley general de la razón certera, es como si no existiera, en rigor, ninguna determinación fija; pues todo deber es siempre un contenido particular, aunque se lo pueda concebir bajo una forma general, pero sin que esto modifique para nada el contenido. Por tanto, en cuanto que la virtud en general es lo adecuado a la esencia o a las leyes de las cosas, los estoicos, en un sentido general, llamaban virtud, en todas y cada una de las disciplinas, a lo que en ellas se acomodaba a la ley. Por eso hablan también, nos dice Diógenes (VII, 92), de *virtudes lógicas y físicas*; del mismo modo que, en general, su moral representa los *distintos deberes concretos* (τὰ καθήκοντα) recorriendo una por una las distintas relaciones naturales en que se halla

20 Cicerón, *De finibus,* III, 13; *Tusc. Quaest.* II, 25.

colocado el hombre, para poner de relieve lo que es racional en ellas.[21]

Pero esto no es más que un medio de argumentación a base de razones, al modo como las que encontramos también en Cicerón. Por consiguiente, en cuanto que no puede establecerse un criterio último y decisivo acerca de lo que puede llamarse bueno, sino que el principio carece de determinación, la última decisión corresponde al sujeto. Así como antiguamente lo decisivo era el oráculo, así en el punto de arranque de esta profunda interioridad aparece el sujeto como la instancia decisiva de lo bueno y de lo justo. En efecto, desde Sócrates ya había dejado de ser la instancia inapelable de lo justo en Atenas la costumbre; con los estoicos desaparece, por tanto, toda determinación exterior, y lo decisivo sólo puede situarse en el sujeto como tal, que es de suyo el que en última instancia determina, en cuanto conciencia. No cabe duda de que sobre esto pueden cimentarse muchas cosas elevadas y edificantes; pero ello no es obstáculo para que advirtamos que carece de una determinación real; según los estoicos existe, pues, *una sola virtud*,[22] y el hombre sabio es el hombre virtuoso.

c) Los estoicos establecen pues, en tercer lugar, un *ideal del sabio*, el cual no es, en realidad, otra cosa que la voluntad del sujeto que se atiene de suyo a la idea del bien por ser el bien, sin dejarse mover por ninguna otra consideración, apetitos, dolores, etc., que sólo quiere su libertad y está dispuesto a renunciar a todo lo que no sea eso; que, por tanto, aunque exteriormente sienta dolores, desdicha, etc., sabe separar esto de la interioridad de su conciencia.

Pero el *problema* de por qué la proclamación de una moralidad real adopta en los estoicos la forma del ideal del sabio encuentra su solución en que el simple concepto de la conciencia virtuosa, del obrar ateniéndose al fin que es en sí halla solamente en la conciencia individual el elemento de la realidad moral. En efecto, si los estoicos se remontaran sobre el simple concepto del obrar al servicio del fin que es en sí y penetraran en el conocimiento del contenido, no necesitarían expresar esto como un sujeto. La propia conservación racional del hombre es, para ellos, la virtud. Ahora bien, si preguntamos qué es lo que la virtud crea, obtenemos esta respuesta: precisamente la propia conservación racional del hombre; con estas

21 Diógenes Laercio, VII, 107 *s.*

22 Plutarco, *De stoicorum repugnantia*, p. 1031 (ed. Xyl.); Estobeo, *Eclog. ethic.* II, p. 110; Diógenes Laercio VII, 125.

expresiones no se salen de aquel círculo formal. La realidad moral no aparece proclamada aquí como la *obra* permanente, creada y que es siempre igual a sí misma. La realidad moral consiste precisamente en esto, en ser; pues del mismo modo que la naturaleza es un sistema permanente y ente, también lo espiritual tiene que ser eso: un mundo objetivo. Pero a esta realidad no llegaron los estoicos. Y este pensamiento podría expresarse también así: su realidad moral es sólo el modo, un ideal y no una realidad; es propiamente el simple concepto cuya realidad no aparece representada.

Esta subjetividad va ya implícita en el hecho de que la esencia moral, expresada como virtud, presenta con ello directamente la forma de existir solamente como una cualidad de lo individual. Esta virtud como tal, en cuanto que con ella se alude a la esencia moral del individuo, no puede conducir por sí sola a la felicidad, ya que la felicidad, en cuanto el lado de la realización, sería solamente la realización de lo individual. Pues esta felicidad sería justo el disfrute del individuo, en cuanto la consonancia de la existencia con él como tal individuo; pero precisamente con él como individuo no coincide la verdadera felicidad, sino solamente con él como hombre *general*. Por otra parte, el hombre no debe tampoco querer que coincida con él como hombre individual: debe luchar, en efecto, contra la individualidad de su existencia o ser indiferente a ella, y también contra la consonancia y la falta de consonancia con lo individual, así como ser capaz de renunciar a la felicidad o sentirse libre de ella, suponiendo que la posea; pues de lo que se trata es simplemente de la consonancia consigo mismo como con algo general.

Y si en ello se contiene justo tan sólo el concepto subjetivo de la moralidad, se proclama así también su verdadera relación, pues estamos ante aquella libertad de la conciencia que descansa sobre sí misma y que se goza independientemente de los objetos, de que hablábamos antes *(supra*, p. 364) como lo más característico y excelente de la moral estoica. Por tanto, según esto, lo que a la conciencia de sí mismo estoica le interesa no es su individualidad como tal, sino simplemente su libertad en la que sólo tiene conciencia de sí mismo como lo general. Ahora bien, si podemos llamar a esta felicidad la felicidad verdadera, para distinguirla de la otra, esto quiere decir solamente una cosa: que la palabra felicidad es poco acertada. El disfrute de sí misma de la conciencia racional de suyo, como un algo directamente general, es un ser que pierde su fisonomía

propia con la determinación de la felicidad, pues es precisamente la felicidad la que establece el momento de la conciencia de sí mismo como algo individual.

Pero esta conciencia *distinta* no hay que buscarla en aquel disfrute de sí misma, sino que en aquella libertad sólo tiene lo individual, más bien, el propio sentimiento de su generalidad. La tendencia a la felicidad, a los goces espirituales, y las cháchara en torno a las excelencias de los goces de la ciencia y el arte, etc., son, por consiguiente, algo vacuo, pues la cosa misma de que aquí se trata no presenta ya, en efecto, la forma del disfrute o, mejor dicho, supera incluso esa representación. Por otra parte, estas cháchara han pasado y no tienen ya el menor interés. El verdadero espíritu consiste en preocuparse de la cosa misma y no del disfrute, es decir, en entregarse, no al disfrute de la constante reflexión de la relación consigo mismo como individuo, sino a la cosa como tal cosa, como algo general en sí. Claro está que hay que cuidarse de que a uno le vaya, como individuo, lo mejor posible; cuanto más agradablemente, mejor. Pero sin dar a esto más importancia de la que tiene, como si en ello estribara algo muy racional y muy esencial. Sin embargo, la conciencia estoica no trasciende esta individualidad, no da el paso hacia la realidad de lo general: por ello, presenta solamente la forma de expresar lo real como un algo individual, como el sabio.

La más alta idea de Aristóteles, el pensamiento del pensamiento, se conserva también en el estoicismo, pero de tal modo que aquello no aparece aquí aislado, como parece estarlo en Aristóteles, con otras cosas al lado de ello, sino que es lo único. Así, en la conciencia estoica se da precisamente esta libertad, este momento negativo de la abstracción de la existencia; una independencia capaz de renunciar a todo, pero no una pasividad y un altruísmo vacuos, como si pudiera quitársele todo, sino que es ella la que puede renunciar espontáneamente, sin perder con ello su esencia, ya que su esencia es más bien la racionalidad simple, el pensamiento puro de sí mismo. Aquí, la conciencia pura llega, pues, a ser el concepto de sí misma, y como la esencia sólo es para ella este objeto simple, su objeto mata en sí toda modalidad de la existencia y no es nada en y para sí, sino que sólo es en ello bajo la forma de algo superado.

Restituído aquí todo, se establece la sencillez del concepto en relación con todo, o su negatividad pura. Pero falta el cumplimiento real, el modo objetivo; para entrar en éste el estoicismo necesita que el contenido sea dado. Por eso se trazan elo-

cuentes pinturas del ideal del sabio, de su perfecta sobriedad e independencia de espíritu y de cómo lo que el sabio hace es lo justo. Por tanto, la *descripción del ideal,* por parte de los estoicos, es una retórica general y, por ello mismo, carente de interés; o solamente es notable en ella lo negativo. "El sabio vive libre aunque se halle cargado de cadenas, pues obra por sí mismo, sin dejarse ganar nunca por el miedo ni la apetencia." Todo cuanto se refiere a los apetitos y al miedo lo considera el sabio como algo que no afecta a su yo, como algo que ocupa en su espíritu la posición de un extraño, pues no es la suya una existencia particular y aparte. "Sólo el sabio es rey, pues sólo él se halla exento de las leyes y del deber de rendir cuentas a nadie."

Vemos proclamada aquí la autonomía y la autocracia del sabio, quien, obligado a seguir tan sólo los dictados de la razón, se declara libre del deber de ajustarse a todas las leyes determinadas que rigen y que no puedan invocar en su apoyo un fundamento racional o parezcan descansar más bien sobre el temor natural o sobre el instinto. Pues precisamente en relación con la conducta real ninguna ley determinada tiene verdadera realidad para él, para el sabio, y menos que ninguna otra aquellas que sólo parecen responder a la naturaleza como tal: por ejemplo, la que veda contraer relaciones matrimoniales consideradas como incestuosas, la que prohibe el trato sexual entre personas del sexo masculino, etc., ya que la razón aconseja lo mismo en un caso que en otro. Por la misma razón, el sabio puede comer carne humana, etc.[23]

Ahora bien, una razón de orden general es siempre algo perfectamente indeterminado. Por eso, en la transgresión de estas leyes vemos que los estoicos se atienen exclusivamente a su entendimiento abstracto y consienten a su rey, al sabio, muchas cosas contrarias a la moralidad y a las buenas costumbres; pues si a primera vista el incesto, la pederastia, la antropofagia, etc., sólo parecen estar vedadas por el instinto natural del hombre, es lo cierto que tampoco pueden mantenerse ante el foro de la razón.

El sabio estoico es, pues, *ilustrado* en el sentido de que allí donde no acierta a reducir los instintos naturales a la forma de un fundamento racional, pisotea y desprecia lo natural. De este modo, lo que suele llamarse ley natural o instinto natural se enfrenta a lo establecido como directa y generalmente racional: y así, por ejemplo, aquellos actos a que nos referíamos parecen

[23] Diógenes Laercio, VII, 121 *s.*, 116 *s.*, 129; Sexto Empírico, *Adv. Math.* XI, 190-194.

descansar sobre sensaciones de la naturaleza, pero las sensaciones lo son justo por no ser pensadas; la propiedad, en cambio, es ya algo pensado, general en sí mismo, un reconocimiento de mi posesión por parte de todos y, por tanto, pertenece ya de suyo al campo del entendimiento.

Ahora bien, si se trata de que por ello el sabio no se halle vinculado a aquello, sencillamente porque no es inmediatamente algo pensado, se padece simplemente un error de incomprensión. Sin embargo, así como hemos visto que, en lo teórico, lo simple pensado es susceptible de la verdad de todo contenido, lo mismo ocurre con lo bueno, con lo prácticamente pensado, sin llegar a ser, por ello, en sí uno cualquiera. Tratar de justificar por medio de un fundamento semejante contenido es, por tanto, confundir el conocimiento de las cosas en detalle con el conocimiento de toda la realidad; es la superficialidad del conocimiento que se niega a reconocer algo por no reconocerlo desde tal o cual punto de vista o en tal o cual aspecto, y única y exclusivamente porque sólo indaga y conoce las razones inmediatas, sin que pueda saber si existen también otros aspectos y otras razones. Esta clase de razones pueden encontrarse en pro y en contra de todo: de una parte, una relación positiva con algo por lo demás necesario, que puede llegar a ser levantado también como tal; de otra parte, una relación negativa con algo necesario, que puede considerarse también de nuevo como vigente.

Como los estoicos, aun situando la virtud en el pensamiento, no descubrían ningún principio concreto de autodeterminación racional con arreglo al cual se desarrollaran la determinabilidad y la diferencia, lo que hacen en *primer lugar* es argumentar a base de *razones*, a las que tratan de reducir la virtud. Llegan a deducciones basadas en circunstancias, en conexiones, en consecuencias, descubriendo así contradicciones o contraposiciones: así proceden Marco Aurelio y Séneca, con gran ingenio y de un modo edificante. Las razones son, sin embargo, algo muy elástico, pues para todo hay buenas razones, tales como "estos instintos puestos en nosotros por la naturaleza", la "brevedad de la vida", etc. Qué razones hayan de valer, entre todas éstas, como buenas dependerá del fin, del interés de que se parta como premisa y que es lo que les infunde fuerza y vigor. De aquí que las razones sean, en general, algo subjetivo.

Esta manera de reflexionar acerca de uno mismo y de lo que debe hacer conduce a dar a sus fines este ensanchamiento de la reflexión por medio de la agudeza, esta prolijidad de la

conciencia; soy yo, entonces, quien hago surgir estas razones sabias y buenas. No son las razones mismas la cosa, lo objetivo, sino que son obra de mi libre voluntad, de mi capricho, algo de que me valgo *yo* para justificar ante mí mismo mis nobles intenciones; lo contrario de ello es el olvidarse a uno mismo en la cosa. En el propio Séneca encontramos más lastre y hojarasca de reflexiones morales que verdadera solidez: y así, vemos que se le echan en cara, de una parte, sus riquezas y el lujo de su vida, siendo verdad que Nerón le había regalado riquezas inmensas; del mismo modo que, por otra parte, podría reprochársele su discípulo, Nerón, quien también pronunciaba discursos morales, redactados para él por Séneca.[24]

Esta manera de razonar es a veces brillante, como en Séneca: encontramos en él muchas cosas estimulantes y fortalecedoras para el ánimo, ingeniosas antítesis, retórica; pero estos discursos morales nos producen, al mismo tiempo, frío y fastidio. Se siente uno estimulado, pero con frecuencia insatisfecho: muchos de estos razonamientos podrían ser calificados de sofísticos; y, aunque no haya más remedio que reconocer en ellos la sutileza de las distinciones y las opiniones honradas, el fondo del convencimiento resulta siempre un tanto defectuoso.

En segundo lugar, el punto de vista estoico lleva implícito el principio superior, aunque negativo y formal, de que lo pensado es, simplemente por serlo, un fin y algo bueno, por lo cual en esta forma del pensamiento abstracto, lo mismo que en el principio kantiano del deber, se contiene ya aquello en que el hombre basa y tiene necesariamente que basar el fundamento de su conciencia de sí mismo, de tal modo que no tiene por qué tener en cuenta ni perseguir, de suyo, nada que ofrezca otro contenido, cualquiera que él sea. "La vida dichosa —dice Séneca (*De vita beata*, 5)— descansa inconmoviblemente sobre un juicio certero y seguro". La firmeza formal del espíritu que se abstrae de todo no plantea ante nosotros ninguna evolución de principios objetivos, sino un sujeto que se mantiene en pie en esta inmutabilidad y en esta indiferencia, no ciega, sino querida; y en esto consiste la *infinitud* de la conciencia de sí mismo.

En cuanto el principio moral de los estoicos permanece adherido a este formalismo, todos los discursos en torno a él giran alrededor de esto. Sus pensamientos son justo el constante retorno de la conciencia a su unidad consigo misma. La fuerza de la repulsa a la existencia es grande y la energía de esta acti-

[24] Tácito, *Annal.* XIV, 53; XIII, 42, 3.

tud negativa, sublime. El principio estoico representa evidentemente un momento necesario en la idea de la conciencia absoluta; es, además, un fenómeno necesario de su época. Pues allí donde, como acontecía en el Imperio romano, la vida del espíritu real se pierde en lo general *abstracto*, la conciencia, cuya generalidad *real* se halla destruída, tiene necesariamente que remontarse a su individualidad y mantenerse por sí misma en su pensamiento. Por eso, al desaparecer la existencia política y la realidad moral de Grecia y cuando más tarde tampoco el Imperio romano pudo encontrar satisfacción en el presente, este mundo se replegó hacia sí mismo, buscando dentro de sí lo justo y lo moral que había desaparecido ya de la vida general exterior.

No se trata, pues, de que el estado del mundo sea un estado legítimo y racional, sino simplemente de que el sujeto como tal debe afirmar su libertad dentro de sí mismo. Todo lo que tiende al exterior, el mundo, las relaciones, etc., se coloca así en la posición de que puede ser levantado. Y así, lo que en ello se postula no es precisamente la armonía real de la racionalidad en general y de la existencia; o no va implícito en ello, para decirlo de otro modo, lo que podríamos llamar moralidad o rectitud objetivas. Platón proclamó el ideal de una república, es decir, de una vida racional de los hombres dentro del Estado, pues esta vigencia del derecho, la moralidad y la costumbre era, para él, lo fundamental, lo que forma el lado de la realidad de lo racional; y sólo por medio de este estado racional del mundo podía, según él, existir la armonía de lo exterior y lo interior, en este sentido concreto.

En lo tocante a la moral, a la fuerza de la buena voluntad, no es posible leer nada mejor que lo escrito por Marco Aurelio en sus meditaciones acerca de sí mismo. Este hombre reinaba sobre toda la tierra entonces conocida y cultivada, habiéndose comportado también noble y rectamente como particular. Sin embargo, este emperador filosófico no hizo cambiar en lo más mínimo el estado del Imperio romano; y su sucesor, hombre de carácter totalmente distinto, no se sentía obligado por nada a poner trabas a un estado tan malo como el que radicaba en su propia maldad y arbitrariedad.

Es algo mucho más alto que el principio interior del espíritu, de la voluntad racional, se realice también, haciendo surgir así un estado de constitución racional, un estado legal y culto. Esta objetividad de lo racional es la que hace que se consoliden las determinaciones que confluyen en el ideal del sabio. Existe, entonces, un sistema de relaciones morales, que son los deberes;

toda determinación ocupa, así, el lugar que le corresponde, supeditadas las unas a las otras y predominando siempre las más altas. Ocurre, entonces, que la conciencia se halla vinculada (lo cual es algo que está por encima de la libertad de los estoicos): que las relaciones objetivas a que llamamos deberes son retenidas tanto en cuanto a la modalidad del estado jurídico como en forma de determinaciones fijas dentro del espíritu.

En cuanto que estos deberes no se consideran vigentes solamente de un modo general, sino que se reconocen también dentro de mi conciencia como dotados del carácter de lo general, se establece por este camino la armonía de la voluntad racional y la realidad. De una parte, existe el sistema objetivo de la libertad como necesidad; de otro lado, lo racional, en cuanto conciencia, es en mí real. Pues bien, el principio estoico no ha llegado aún a este resultado concreto, como moralidad abstracta, de una parte, y de otra parte como sujeto dotado de conciencia. La libertad de la conciencia de sí mismo constituye el fundamento, pero no ha alcanzado aún su forma concreta; y su actitud ante la felicidad se determina solamente como algo indiferente, contingente, como algo a que se debe renunciar. Ahora bien, en el principio concreto de lo racional el estado del mundo, lo mismo que el estado de mi conciencia, no tiene, sin embargo, nada de indiferente.

Hemos expuesto, con esto, lo que hay de general en la filosofía estoica; lo importante es llegar a conocer el punto de vista, la actitud fundamental de esta filosofía. Por ser dentro del Imperio romano una actitud totalmente consecuente y acomodada al estado de cosas existente, una actitud a que la conciencia se había acogido en aquel mundo, la filosofía estoica llegó a imponerse dentro del mundo romano como si viviese en su propio mundo. Por eso, los nobles romanos dieron pruebas solamente de lo negativo, de esta indiferencia ante la vida, ante todo lo material, que es la característica de la filosofía estoica; quienes así pensaban, sólo podían ser grandes de un modo subjetivo o negativo, a la manera de los particulares.

También los jurisconsultos romanos debieron ser filósofos estoicos; pero, de una parte, nos encontramos con que nuestros profesores de derecho romano suelen hablar muy mal de la filosofía y, de otra parte, con que ensalzan a los juristas de Roma, incurriendo en una gran inconsecuencia, precisamente por haber sido filósofos. En la medida en que yo puedo hablar de derecho, debo decir que no he sido capaz de encontrar en el derecho romano nada que guarde alguna relación con el

pensamiento, con la filosofía, con el concepto. Podríamos, sí, llamar filósofos a los juristas romanos si entendiéramos por pensamiento lógico la consecuencia intelectiva; pero ésta la encontramos también en el señor Hugo,* quien, sin embargo, no creemos que tenga la pretensión de pasar por filósofo. Pues una cosa es la consecuencia intelectiva y otra cosa el concepto filosófico.

Pasemos ahora a estudiar la antítesis de la filosofía estoica o sea el epicureísmo.

B) LA FILOSOFÍA DE EPICURO

Tan extendida como el estoicismo, o tal vez más aún, estaba la filosofía epicúrea que viene a representar la antítesis o la contrapartida de la filosofía estoica, pues mientras que ésta postula el ser en cuanto pensado —o sea el concepto general— como lo verdadero, ateniéndose a este principio, Epicuro, el fundador de esa otra filosofía, en contraste con esto, no postula el ser como ser en general, sino como algo sentido; es decir, lo esencial para él es la conciencia bajo la forma de lo individual inmediato. Así como los estoicos no centraban en las necesidades sino en la razón general el principio de los cínicos, según el cual el hombre debía limitarse a la simple naturaleza, Epicuro eleva también al plano del pensamiento el principio de que el placer constituye un fin, buscando lo placentero en un algo general, determinado por el pensamiento. Ahora bien, aunque con ello se asimile la doctrina de los cirenaicos, llevándola a un alto grado de cientificidad, ya de suyo se comprende, desde el momento en que el ser sentido rige como lo verdadero, que con ello se supera de un modo general la necesidad del concepto, todo se dispersa sin ningún interés especulativo y, en realidad, las cosas se degradan hasta el punto de vista del sano sentido común. No obstante, para examinar esta filosofía no tenemos más remedio que dejar a un lado todas las concepciones usuales acerca del epicureísmo.

Digamos algo, ante todo, acerca de la *vida* de Epicuro. Este pensador nació en la Ol. 109,3 (342 a. c.) en la aldea ateniense de Gargeto; nació, pues, antes de la muerte de Aristóteles, ocurrida en la Ol. 114,3. Sus adversarios, principalmente los estoicos, difundieron una serie interminable de historias malignas

* Hegel se refiere a Gustav von Hugo (1764-1844), jurista alemán que fué el fundador de la escuela histórica del derecho, continuada y desarrollada por Savigny [E.].

y mezquinas anécdotas acerca de él, todas ellas inventadas. Sus padres eran pobres; su padre, Neocles, era maestro de escuela de aldea y su madre, Querestrata, se dedicaba a las artes de la brujería, es decir, ganaba algún dinero, como muchas mujeres de Tracia y de Tesalia, con fórmulas de encantamiento y hechicería, muy usuales en aquella época. Su padre —y con él Epicuro— emigró con una colonia ateniense a Samos, pero también allí hubo de seguir dedicándose a la enseñanza de los niños, ya que el pedazo de tierra de que disponía para su cultivo no le bastaba para cubrir las necesidades de la familia.

A la edad de dieciocho años, sobre poco más o menos, coincidiendo con la época en que Aristóteles debía de vivir en Calcis, regresó Epicuro a Atenas. Ya antes en Samos, pero sobre todo ahora en Atenas, dedicóse principalmente al estudio de la filosofía de Demócrito. Mantuvo además trato personal con algunos de los filósofos de aquel tiempo, tales como Jenócrates, el platónico, y Teofrasto, el discípulo de Aristóteles. A los doce años leía en unión de su maestro a Hesíodo, el que lo hace nacer todo del caos, lo cual no dejó de influir seguramente en sus propias concepciones filosóficas. Por lo demás, se llamó siempre un autodidacta, en el sentido de que había producido su filosofía por sí solo, sin ayuda de nadie; pero sin que de ello deba deducirse, en modo alguno, que no siguió las enseñanzas de otros filósofos ni estudió tampoco los escritos de otros pensadores. Ni debe interpretarse esto en el sentido de que el contenido de su filosofía fuese completamente original, pues como más tarde veremos, su filosofía física es principalmente la de Leucipo y Demócrito.

Epicuro empezó actuando como profesor de su propia filosofía en Lesbos (Mitilene) y más tarde en Lampsaco, en el Asia Menor, aunque sin llegar a reunir muchos oyentes. Después de haber pasado allí varios años, a los treinta y seis de edad aproximadamente, regresó a Atenas, es decir, al verdadero centro de la filosofía y, al poco tiempo, adquirió un jardín, donde vivía entre sus discípulos, dedicado a la enseñanza.

A pesar de la debilidad de su cuerpo, que le tenía sujeto a un sillón, sin permitirle levantarse de él durante varios años, llevaba un régimen de vida absolutamente regular y de una frugalidad extraordinaria, consagrándose por entero y sin ningún otro negocio ni ocupación alguna al cultivo de la ciencia. El mismo Cicerón, a pesar de lo insulsamente que habla de él, reconoce que era, desde luego, un amigo fiel y cariñoso, y añade que nadie podría negar que era un hombre bueno y dulce,

amante del prójimo. Diógenes Laercio ensalza, sobre todo, la gran veneración que sentía por sus padres, su liberalidad para con sus hermanos y su gran amor humano por todos. Murió a los setenta y un años, de ciertos padecimientos de las piernas y, en sus últimos momentos, hizo que le colocasen en un baño caliente, bebió un vaso de vino y exhortó a sus amigos, pidiéndoles que no olvidasen sus enseñanzas.[25]

Probablemente no habrá habido maestro tan querido y venerado por sus discípulos como Epicuro; era tan grande la intimidad de su convivencia, que concibieron el propósito de reunir sus bienes para seguir viviendo en permanente comunidad, como en una especie de Liga pitagórica. Sin embargo, el propio Epicuro les prohibió que lo hiciesen, por entender que ya esto mismo representaba cierta desconfianza en cuanto a su mutua buena voluntad y porque entre quienes abrigaban o podían abrigar recelos de este género era difícil que reinasen la amistad, la unión y la lealtad mutua.

Después de su muerte, sus discípulos veneraron fiel y constantemente su memoria; lucían su imagen por todas partes en anillos y en copas, y era tal la fidelidad que profesaban a las doctrinas de su maestro que se tenía entre ellos por una especie de transgresión el tratar de modificarlas en lo más mínimo (a diferencia de lo que ocurría con los estoicos, que laboraban incesantemente por desarrollar las doctrinas de su fundador), por lo que su escuela era una especie de Estado amurallado en lo tocante a la doctrina.

La razón de esto hay que buscarla, como veremos, en su mismo sistema; y esto explica también por qué, en el aspecto científico, no es posible citar ningún discípulo famoso de este pensador, nadie que fuese capaz de tratar y desarrollar de un modo original y con personalidad propia la doctrina del maestro. Los discípulos sólo habrían podido distinguirse, en efecto, habiendo ido más allá que el propio Epicuro. Pero estos avances habrían representado una recaída en los conceptos, lo cual no habría hecho más que trastornar el sistema epicúreo, ya que la ausencia de pensamiento se ve siempre trastornada por el concepto, y esta ausencia de pensamiento era precisamente lo que aquí se erigía en principio. No queremos con esto decir que la filosofía de Epicuro fuese la negación del pensamiento, sino que el pensamiento se emplea en ella justo para poner un dique al pen-

[25] Diógenes Laercio, X, 1-8, 10-15; Cicerón, *De nat. deor.* I, 26; *De finibus*, II, 25; Brucker, *Hist. crit. phil.* t. I, pp. 1230 s., 1233, 1236; Sexto Empírico, *Adv. Math.* X, 18; I, 3.

samiento, con lo cual se comporta negativamente para consigo mismo; y la actividad filosófica de Epicuro consiste precisamente en volverse de espaldas al concepto, que es lo que trastorna y embrolla lo sensible.

La filosofía epicúrea no encontró, pues, en los discípulos un desarrollo y una continuación, aunque tampoco, claro está, una degeneración; sólo un tal *Metrodoro* parece que llegó a desarrollar algunos aspectos de ella. Dícese también, en elogio de la filosofía de Epicuro, que este Metrodoro fué el único discípulo del maestro que se pasó al campo de Carneades; fuera de este caso, el epicureísmo sobrepuja a todas las demás filosofías por su sucesión ininterrumpida de doctrina y persistencia, ya que todas las demás desaparecieron o sufrieron interrupciones, mientras que ella se mantuvo constantemente en pie, sin sufrir cambios. Como alguien llamase la atención de Arcesilao hacia esta fidelidad que se le guardaba a Epicuro, haciéndole observar que muchos partidarios de otras filosofías se pasaban a la epicúrea y, en cambio, apenas existía ejemplo de que alguien hubiese abandonado el sistema epicúreo para abrazar otro, Arcesilao contestó con estas ingeniosas palabras: "Los hombres pueden convertirse en castrados, pero los castrados jamás vuelven a ser hombres."[26]

Epicuro escribió a lo largo de su vida una enorme cantidad de *obras*, pudiendo considerársele como un autor aún más fecundo que Crisipo, pues aunque éste rivalizó con él como escritor,[27] hay que descontar de su obra lo que tomó de otros. Dícese que el número de sus obras llegó a sumar trescientas. Estas obras no han llegado a nosotros, y a la verdad que no hay por qué lamentarlo. Lejos de ello, debemos dar gracias a Dios de que no se hayan conservado; los filólogos, por lo menos, habrían pasado grandes fatigas con ellas.

La *fuente* principal para el conocimiento de Epicuro es todo el libro décimo de Diógenes Laercio; pero, a pesar de la prolijidad con que habla de este pensador, esta fuente no puede ser más vacua; evidentemente, la doctrina de Epicuro mismo debe haber sido mejor; conocemos por fortuna lo bastante acerca de él para poder enjuiciarlo en conjunto. Es mucho lo que acerca de la filosofía de Epicuro nos dicen Cicerón, Sexto Empírico y Séneca, y tan certeras son sus exposiciones, que el fragmento de una obra del propio Epicuro descubierta hace algunos años en

[26] Diógenes Laercio, X, 11, 24, 9; IV, 43; Cicerón, *De finibus*, V, 1; Eusebio, *Praep. evangel.* XIV, 5.

[27] Diógenes Laercio, X, 26.

Herculano y que Orelli ha incluído en su edición napolitana (*Epicuri Fragmenta libri II et XI, De natura, illustr. Orellius,* Leipzig, 1818) no ha venido en realidad a decirnos nada nuevo; y esto nos lleva también a no lamentar tanto que no se hayan descubierto, a la par de estos fragmentos, los demás escritos de nuestro filósofo.

Por lo que se refiere a la *filosofía* de Epicuro, no debemos ver en ella, en realidad, la afirmación de un sistema de conceptos, sino, por oposición a ello, la afirmación de un sistema de representaciones o incluso del ser sensible, interpretado al modo usual de la intuición como sensación y que Epicuro llega, incluso, a convertir en fundamento y pauta de la verdad.

La determinación más precisa de este tipo de sensación nos la ofrece Epicuro en su llamada *canónica.* Por tanto, habremos de ver, en primer lugar, como en el caso de los estoicos, cómo determina Epicuro el *criterio de la verdad;* en seguida, examinaremos su *filosofía de la naturaleza;* en tercero y último lugar, diremos algo acerca de su *moral.*

1. La canónica

Lo que es en rigor una lógica es lo que Epicuro llama *canónica,* es decir, el conjunto de cánones en que expone los criterios de la verdad, con vistas a lo teórico, así como las sensaciones en general, y en seguida como las representaciones o anticipaciones (προλήψεις); y, con vistas a lo práctico, como pasiones, impulsos e inclinaciones.[28]

a) En lo *teórico,* el criterio de la verdad presenta, según Epicuro, cuando se lo analiza, tres momentos que son otros tantos grados o fases de *conocimiento:* el primero es la sensación, como el lado de lo exterior; el segundo la representación, como el lado de lo interior; el tercero, la opinión (δόξα), como unidad de los dos anteriores.

α) "La *sensación* carece de fundamento", es lo dado en y para sí. "Pues no es movida por sí misma, ni aunque sea movida por otro factor, puede quitar ni añadir nada" a lo que ella es, sino que es precisamente tal y como es. "No puede tampoco criticar o refutar algo. Pues ni la sensación semejante puede enjuiciar a la semejante, ya que ambas valen lo mismo" y cada una de ellas tiene que respetar a la otra, "ni la desemejante puede enjuiciar a la desemejante, pues cada una de ellas

[28] Diógenes Laercio, X, 31.

vale para algo distinto", del mismo modo que cada cosa, por ejemplo lo rojo o lo azul, es algo individual y concreto. "Ni una sensación extraña puede enjuiciar a otra extraña, pues debemos tomarlas en cuenta todas. Tampoco el pensamiento puede criticar las sensaciones, pues todo pensamiento depende, a su vez, de la sensación", que es su contenido.

Pero la sensación puede equivocarse. "La verdad de lo sentido sólo se comprueba por el hecho de que existe la sensación; este algo permanente es el ver y el oir, como el sentir dolor. Por eso también puede lo desconocido [lo no sentido] ser designado por lo que se manifiesta [por la sensación]." De esta representación de un algo no directamente sentido hablaremos especialmente más adelante, cuando tratemos de la ciencia física (*infra*, p. 389). "Y así, todos los pensamientos [desconocidos, no sensibles] han tenido como punto de partida las sensaciones, tanto con arreglo al carácter casual de su nacimiento como en cuanto a la relación, a la semejanza y a la combinación; a lo cual contribuye también algo el pensamiento", a saber: como la articulación formal de las representaciones sensibles. "También las figuraciones de la locura o del sueño son verdaderas, puesto que mueven al hombre, y nada que mueve es inexistente." [29]

Por tanto, toda sensación es verdadera por sí misma, en cuanto que se manifiesta a sí misma como firme, y lo que no se manifiesta debe concebirse a tono con las sensaciones conocidas. Epicuro habla al modo como suele decirse en la vida corriente: lo que veo u oigo, la intuición sensible en general contiene lo que es; todo lo sensiblemente intuído es algo por sí mismo, lo uno no contradice a lo otro, sino que todas estas sensaciones rigen las unas al lado de las otras y son indiferentes entre sí. Para el pensamiento mismo, estas cosas intuídas son la materia y el contenido, en cuanto que aquél se sirve siempre, a su vez, de las imágenes de estas cosas.

β) "La *representación* es, en cierto modo, el concepto (κατάληψις), la opinión certera, el pensamiento o el pensamiento implícito general; es, en efecto, la reminiscencia de lo que frecuentemente acaece", la imagen. "Así, por ejemplo, cuando digo que esto es un hombre, reconozco inmediatamente, mediante la representación, su forma, gracias a las sensaciones que han precedido." A través de esta repetición, la sensación se convierte en mí en una representación

[29] Diógenes Laercio, X, 31 *s.*

permanente que se corrobora; tal es el firme fundamento de todo lo que tenemos por verdad. Estas representaciones son algo general, aunque claro está que los epicúreos no profesan esta generalidad bajo la forma del pensamiento, sino que se limitan a decir que se produce por el mero hecho de que algo se manifiesta *frecuentemente.* Luego, esto se retiene por medio del nombre que damos a la imagen que así surge en nosotros.

"Toda cosa recibe su evidencia (ἐναργές ἐστι) por medio del nombre que primeramente recibe." [30] El nombre no hace más que confirmar la sensación. La evidencia, que Epicuro llama ἐνάργεια, es precisamente este reconocimiento de lo sensible mediante su subsunción en aquellas representaciones que ya poseemos y que se afianzan por medio del nombre que les damos; la evidencia de una representación consiste, pues, en que algo sensible se corrobore como lo que corresponde a la imagen. Es aquella anuencia con que nos encontrábamos en los estoicos como el asentimiento que el pensamiento daba a un contenido; sin embargo, el pensamiento que reconoce la cosa como algo suyo y lo incorpora a sí no pasa de ser en los estoicos algo puramente formal. En Epicuro, en cambio, también la unidad de la representación del objeto consigo misma se halla presente en la conciencia como un recuerdo, pero este recuerdo tiene como punto de partida lo sensible; la imagen, la representación, es el asentimiento prestado a una sensación. El reconocimiento del objeto es aquí una concepción, pero no como algo pensado, sino como algo representado; pues la concepción es algo que pertenece al recuerdo, a la memoria. El nombre es ciertamente algo general, pertenece al pensamiento, hace de lo múltiple una cosa simple, es incluso lo más ideal que cabe concebir: pero de tal modo que su significación y su contenido son lo sensible y no deben valer como este algo simple, sino como lo sensible. La cual nos lleva, no al saber, sino a la opinión.

γ) La *opinión* finalmente no es sino la relación de aquella representación general, que vive en nosotros, al proyectarse sobre un objeto, sobre una sensación o una intuición; y esto es el juicio. Pues en la representación nos hemos anticipado a lo que se nos presenta en la intuición; y, con arreglo a ello, decimos si algo es un hombre, un árbol, o no.

"La opinión depende de un algo evidente que la precede y con lo que ponemos algo en relación, cuando nos preguntamos de dónde sabemos que esto es un hombre o no lo es.

30 Diógenes Laercio, X, 33.

Esta opinión se llama también de suyo representación, y puede ser verdadera o falsa: es verdadera cuando la intuición se ve corroborada por el testimonio de la representación o, por lo menos, no contradicha por ella; falsa, en el caso contrario."[31] La opinión es, en efecto, una representación como aplicación de la misma en cuando ya tenida, es decir, una aplicación del tipo a un objeto presente, que se investiga para ver si la representación de él coincide con él o no.

La opinión es verdadera cuando coincide con el tipo, y tiene su criterio en la sensación, en la medida en que ésta se repite. Es esto también lo que tiene de completamente usual la conciencia que comienza a reflexionar: cuando existe en nosotros una representación, es necesario el testimonio que nos dice que ya la hemos visto antes o la estamos viendo ahora. A base de las sensaciones de lo azul, lo amargo, lo dulce, etc., se forman representaciones generales que nosotros poseemos; y cuando se presenta de nuevo ante nosotros un objeto, nos damos cuenta de que esta imagen corresponde a este objeto. Tal es el criterio y una trayectoria, además, perfectamente trivial, ya que se atiene a los primeros rudimentos de la conciencia sensible, a la intuición inmediata de un objeto.

Claro está que la siguiente etapa consiste en que la intuición primera se desarrolle para convertirse en una imagen general y que el objeto presente se subsuma bajo esta imagen general. El tipo de verdad en que el testimonio de lo sensible se limita a no contradecir es el que se da en las representaciones de lo que no se ve, por ejemplo en la comprensión de los fenómenos celestes: lo único que podemos hacer, aquí, es ver *algo*, pero sin llegar a recibir nunca una sensación sensible de estos fenómenos en su *integridad*; lo que hacemos, pues, es aplicar a ellos lo que conocemos de otras sensaciones, en la medida en que se dé en ellos una o varias circunstancias que concurran también en aquellas otras sensaciones.

b) De estas sensaciones exteriores acerca de lo que es y con las que aquí se comienza se distinguen luego los *afectos*, las *sensaciones interiores*, que nos ofrecen los criterios para lo *práctico* y que son de dos clases: agradables unas y otras desagradables. Es decir, tienen por contenido placeres y satisfacciones o dolores y contrariedades: los primeros son los positivos, como los que corresponden de un modo peculiar al que siente; el dolor, en cambio, por ser lo ajeno, lo extraño a él, es lo nega-

[31] Diógenes Laercio, X, 33 *s.*

tivo. Estas sensaciones son lo determinante de la conducta, la materia a base de la cual se forman las representaciones generales acerca de lo que produce en mí placer o dolor: son, pues, como permanentes nuevas representaciones, y la opinión es, de nuevo, la relación entre la representación y la sensación; y, a tono con esto, enjuicio ya los objetos, las inclinaciones, los apetitos, etc. Es, pues, esta opinión la que determina luego la resolución de hacer algo o de evitarlo.[32]

Tales son los puntos fundamentales de la canónica de Epicuro, la pauta general para la verdad; es tan simple que no puede haber nada más simple, pero es también muy abstracta. Son representaciones psicológicas corrientes, justas en su conjunto, pero completamente superficiales; es sencillamente la mecánica de la representación desde el punto de vista de las primeras manifestaciones de la percepción. Pero, por encima de esto, queda toda otra órbita, queda un campo que encierra dentro de sí mismo determinaciones que son precisamente los criterios de lo que Epicuro expone. Hoy hasta los escépticos hablan de los hechos de la conciencia; claro está que lo que ellos nos dicen no va tampoco más allá que la canónica epicúrea que acabamos de exponer.

2. La metafísica

Epicuro, y este es el segundo aspecto de su filosofía, sienta una *metafísica* acerca de las relaciones entre nuestro yo y el objeto, pues la sensación y la intuición son consideradas por él en seguida como una relación entre nosotros y las cosas exteriores, de tal modo que Epicuro establece las representaciones en mí y los objetos fuera de mí. Ahora bien, al plantear el *problema* de *cómo llegamos a nuestras representaciones,* plantea en realidad una doble cuestión: de una parte —puesto que las sensaciones no son de suyo representaciones, sino que requieren un objeto exterior—, cuál es en general el modo objetivo como se proyectan en nosotros, desde el exterior, las imágenes de las cosas. De otra parte, se pregunta cómo surgen en nosotros representaciones de lo que no sentimos; parece haber detrás de esto, en efecto, una actividad de pensamiento que deriva estas representaciones de otras: pero en seguida veremos cómo llega a este resultado el alma, al proyectarse por su cuenta sobre el objeto de que se trata.

[32] Diógenes Laercio, X, 34.

"De la *superficie* de las cosas —dice en primer lugar Epicuro— arranca un constante fluir que la sensación no percibe" (de otro modo menguarían) y que es muy sutil: "y ocurre así porque, por razón del cumplimiento opuesto, la cosa misma retiene firmemente durante largo tiempo esta misma ordenación y disposición de los átomos; y el movimiento de estas superficies que se desprenden es extraordinariamente rápido en el aire, ya que no es necesario que lo desprendido tenga una profundidad"; es, según Epicuro, solamente una superficie. Y añade nuestro pensador: "Semejante representación no contradice a las sensaciones, siempre y cuando nos fijemos en cómo producen las imágenes sus efectos, que es provocando una simpatía de las cosas exteriores con nosotros. De ellas parten, por tanto, emanaciones como imágenes que vienen a grabarse en nosotros y que hacen que veamos las formas y los colores de las cosas." [33]

Es ésta una manera perfectamente trivial de representarse las sensaciones. Epicuro opta por el criterio más fácil y que sigue siendo hoy el criterio usual y corriente de la verdad, en tanto no se ve: el de que lo que nos representamos no se halla en contradicción con lo que vemos u oímos. En efecto, estas cosas que el pensamiento nos revela, v. gr., los átomos, el desprendimiento de superficies, etc., son cosas que no se ven. Claro está que vemos y escuchamos otras cosas; pero lo que vemos y lo que nos representamos o nos imaginamos pueden perfectamente coexistir. Ambas clases de cosas, cada cual por su lado, no se contradicen, pues la contradicción sólo se presenta en relación con la apariencia.

"El *error* —dice Epicuro más adelante, refiriéndose al segundo punto— nace cuando el movimiento que se produce dentro de nosotros mismos determina un cambio tal en la representación producida que ésta no requiere ya para sí el testimonio de la sensación. Jamás podría corroborarse la verdad ni la semejanza de las representaciones que llegan a nosotros en imágenes o en sueños o de otro modo cualquiera, si no existiese algo sobre lo que, en cierto modo, proyectamos nuestras percepciones. No existiría la falsedad si no recibiéramos en nosotros mismos otro movimiento que, aun adaptándose a la corriente de la representación, representa al mismo tiempo una *interrupción*." [34] Por tanto, según Epicuro, el error sólo es un desplazamiento de las imágenes dentro de nosotros mismos, desplazamiento que no nace del movimiento de las sensaciones, sino más

[33] Diógenes Laercio, X, 48 *s.*
[34] Diógenes Laercio, X, 50 *s.*

bien del hecho de que entorpecemos su acción por medio de un movimiento iniciado dentro de nosotros mismos; más adelante (pp. 387, 395), veremos qué carácter tiene esta interrupción.

A estos escasos y pobres pasajes, expuestos en parte de un modo oscuro o torpemente extractados por Diógenes Laercio, se reduce la *teoría epicúrea del conocimiento*; difícilmente podría concebirse otra más pobre. El conocimiento por el lado del *pensamiento* se determina única y exclusivamente como un movimiento propio que sufre una interrupción; y, en cuanto que Epicuro considera las cosas, según acabamos de ver, como llenas de multitud de átomos, tenemos que el pensamiento es el otro momento además de los átomos, lo vacío, los poros, lo que permite poner un dique a esta riada de los átomos. Ahora bien, aunque este algo negativo sea, a su vez, en cuanto alma, un factor afirmativo, el caso es que Epicuro, en la determinación conceptual del pensamiento, sólo supo llegar hasta esta negatividad consistente en decir que apartamos la vista de algo, es decir, que interrumpimos precisamente este fluir. La solución que se dé al problema de saber qué sea ahora, de por sí, este movimiento que viene a interrumpir el otro se halla estrechamente relacionada con las otras representaciones de Epicuro; y, para poder examinarlas de cerca, no tenemos más remedio que remontarnos a los fundamentos sustantivos de su sistema.

Tal es la *metafísica general* de Epicuro, en la que se explica también acerca del átomo, aunque no de un modo más preciso que Leucipo y Demócrito. Para él, como para estos otros pensadores, la esencia y la verdad de las cosas residen en efecto *en los átomos y en el vacío*: "Los átomos no tienen cualidad alguna, fuera de la *figura*, el *peso* y la *magnitud*." Los átomos, en cuanto tales, deben permanecer indeterminados; pero los atomistas viéronse arrastrados a la inconsecuencia de atribuirles cualidades: cuantitativamente, las de magnitud y figura; cualitativamente la de la gravedad. Pero lo que es en sí totalmente indivisible no puede poseer ni figura ni magnitud; incluso la gravedad y la dirección hacia algo distinto son cosas opuestas a la repulsión abstracta del átomo. El propio Epicuro dice: "Toda cualidad se halla expuesta a cambio; pero los átomos no cambian. En toda disolución de lo compuesto tiene que haber necesariamente algo que permanezca firme e indisoluble, que no cambie a lo que no es ni de la nada al ser. Este algo inmutable es, por tanto, algunos cuerpos y figuraciones. Las cualidades representan cierta relación de los átomos entre sí." [35]

[35] Diógenes Laercio, X, 54 *s.*

Ya antes (*supra*, p. 291), al tratar de Aristóteles, nos encontrábamos con lo tangible como el fundamento de todas las cualidades: es ésta una distinción que sigue presentándose bajo las más diversas formas y que se manifiesta ordinariamente. Se estatuye así una contraposición entre cualidades fundamentales, como son precisamente aquí las de la gravedad, la figura y la magnitud, y cualidades sensibles, que sólo guardan relación con nosotros y se derivan de aquellas diferencias originarias. Y esto ha llegado, incluso, a entenderse con frecuencia como si la gravedad formase parte del cuerpo mismo y las demás cualidades sólo se diesen en nuestros sentidos; o, dicho en términos generales, como si aquello representase el momento del en sí o la esencia abstracta de la cosa y esto, en cambio, su esencia concreta, la que expresa su relación con otras.

Ahora bien, lo fundamental sería indicar la *relación de los átomos* con las manifestaciones de lo sensible, hacer que la esencia se trueque en lo negativo; pero, al llegar aquí, Epicuro se deja llevar de vaguedades que nada dicen, ya que no encontramos en él, lo mismo que en otros físicos, más que una mezcla inconsciente de conceptos abstractos y realidades. Todas las formas específicas, todos los objetos, la luz, el color, etc., e incluso el alma, no son otra cosa que una cierta ordenación de estos átomos. Así lo ha dicho también Locke; y todavía hoy afirma la física que la base de las cosas la forman las *moléculas* ordenadas de cierto modo dentro del espacio.

Pero todo esto no son más que palabras vacuas, y un cristal, por ejemplo, no puede decirse que sea una cierta ordenación de las partes que dé como resultado esta figura. No vale, pues, la pena según esto hablar de esta relación de los átomos; se trata simplemente de una manera formal de hablar, como cuando Epicuro reconoce que la figura y la magnitud, en tanto pertenecen a los átomos, son algo distinto que en tanto pertenecen a las cosas. Ambos, dice, no son algo completamente desemejante; lo que ocurre es que lo uno, la magnitud que es en sí, tiene algo de común con la que se manifiesta. Ésta, añade, es una magnitud cambiante, mientras que aquélla no tiene partes interrumpidas,[36] es decir, no tiene nada de negativo.

Ahora bien, la determinación de los átomos, como originariamente formada de tal o cual modo y dotada de semejante magnitud originaria, no es sino una invención absolutamente

[36] Diógenes Laercio, X, 55-58.

arbitraria. Aquella interrupción a que ya nos hemos referido (*supra*, p. 385) como el otro lado de los átomos o como el *vacío*, es el principio del movimiento: no en vano el movimiento mismo del pensar es de tal naturaleza, que presenta interrupciones. El pensamiento es en el hombre precisamente lo que los átomos y el vacío son en las cosas, a saber: su interior, es decir, el átomo y el vacío forman parte justo del movimiento del pensar o son para éste como las cosas son en sí. El movimiento del pensar corresponde, pues, a los átomos del alma, de tal modo que en ello se opera al mismo tiempo una interrupción frente a los átomos que afluyen desde el exterior. No puede, por consiguiente, verse en ello nada más que el principio general de lo positivo y lo negativo; esto quiere decir que también el pensamiento lleva consigo un principio negativo, que es el momento de la interrupción. Este fundamento del sistema epicúreo, al seguirse aplicando a las diferencias de las cosas y al desarrollarse, es lo más arbitrario y, por tanto, lo más aburrido que imaginarse pueda.

Aparte de distintas figuras, los átomos tienen también distinto *movimiento*, debido concretamente a su gravedad que es su afecto fundamental; pero este movimiento difiere algo, en su dirección, de la línea recta. En efecto, Epicuro les atribuye un movimiento *curvilíneo*, ya que de otro modo no podrían entrechocarse.[37] Esto hace nacer una serie innumerable de aglutinaciones y conformaciones especiales; y éstas son las cosas.

Otras cualidades físicas, tales como el sabor, el olor, etc., tienen también su fundamento en otra ordenación de las *moléculas*. Pero aquí no existe puente alguno entre esto y aquello; o bien se produce la vacua tautología de que las partes aparezcan ordenadas y agrupadas precisamente del modo necesario para que su manifestación *sea la que es*. La transición a la manifestación concreta de los cuerpos, o bien no aparece para nada en Epicuro, o bien lo que nos dice acerca de ella es de la más extrema pobreza.

Por lo demás, no suele hablarse desventajosamente de la filosofía epicúrea; y ello precisamente nos obliga a extendernos un poco más acerca de esto. En efecto, en cuanto que lo disperso disuelto y lo vacío es la esencia, de ello se sigue inmediatamente que Epicuro niega la relación mutua entre estos átomos como algo en sí en el sentido del fin. Todo lo que nosotros llamamos plasmaciones y organizaciones y, en general, la unidad

[37] Diógenes Laercio, X, 43 *s.*; 60 *s.*; Cicerón, *De fato*, c. 10; *De finibus*, I, 6; Plutarco, *De animae procreat. e Timaeo*, p. 1015.

del fin de la naturaleza, forma parte según este filósofo de las cualidades, de la combinación exterior de las figuraciones de los átomos que no es, por tanto, más que un acaecimiento fortuito y el resultado de un movimiento fortuito; los átomos forman, pues, una unidad puramente superficial, no esencial a ellos. O bien Epicuro niega, en general, todo concepto y lo general como esencia; y, como todos los nacimientos son para él combinaciones fortuitas, vuelven a disolverse del mismo modo fortuito como se formaron. Lo dividido es lo primero y lo ente real y, por tanto, lo *fortuito* o la necesidad externa la ley dominante de toda cohesión. Huelga decir que, consecuente con esto, Epicuro se declara inmediatamente en contra de la existencia de un fin último general del universo y de toda relación de fin en general, como, por ejemplo, de la finalidad de lo orgánico en sí mismo, así como también es contrario a las representaciones teleológicas de la sabiduría de un creador del universo, de su gobierno del mundo, etc.; y su actitud en esto no puede ser más lógica consigo misma, ya que en su concepción queda eliminada toda unidad, cualquiera que sea el modo como ésta se represente, ya como fin de la naturaleza en ella misma, ya como un fin que, aun residiendo en otra cosa, se hace valer en la naturaleza; en los estoicos, por el contrario, encontramos este punto de vista teleológico y, además, muy desarrollado.

Para poner de manifiesto la ausencia de finalidad, Epicuro se vale de los ejemplos más triviales, v. gr., el de que el calor del sol hace que se críen en el limo casualmente gusanos, y así por el estilo. Y es posible que estas formaciones sean, en efecto, fortuitas, vistas en conjunto y en relación con otras cosas; pero su en sí, su concepto y su esencia son, desde luego, algo orgánico; y de comprender esto es de lo que se trata precisamente. Pero Epicuro destierra el pensamiento como algo que es en sí, sin pensar siquiera en que sus átomos tengan la naturaleza propia de pensamientos; es decir, sin pensar en que sean un ser de esa clase, que no es inmediatamente, sino que es esencialmente a través de una mediación y, por tanto, de un modo negativo o general; inconsecuencia que es la primera y la única de Epicuro y la de todos los empíricos. Los estoicos, por el contrario, hacen de lo pensado, de lo general, la esencia y ello les impide, a su vez, llegar al ser como contenido, que tienen también de un modo inconsecuente.

Tal es la metafísica de Epicuro, sin entrar en ulteriores detalles que carecen de interés.

3. La física

La *filosofía de la naturaleza* de Epicuro está construída sobre esta base. Hay en ella, sin embargo, un aspecto interesante, y es que sigue siendo, en realidad, el método de nuestros días: no importa que sus pensamientos sean en sí deplorables y perfectamente indiferentes en cuanto a los *aspectos concretos de la naturaleza*, ya que sólo representan una mescolanza superficial de toda suerte de representaciones.

El *principio de la concepción física* de Epicuro estriba, como ya veíamos más arriba (pp. 380, 382), simplemente en las representaciones. En efecto, según él, las representaciones generales que se forman en nosotros mediante la yuxtaposición de varias percepciones y que agrupamos en la opinión, han de ser aplicadas por nosotros después a lo que no es posible sentir directamente, pero que, a pesar de ello, presenta cierta afinidad con aquellas sensaciones. De aquí que sea posible captar con arreglo a tales imágenes lo desconocido, es decir, lo que no se entrega directamente a la sensación, pues a partir de lo conocido podemos deducir lo desconocido.

Esto quiere decir sencillamente que Epicuro enjuicia con arreglo al método de la *analogía* o que hace de la llamada *explicación* el principio de su concepción de la naturaleza; es en realidad el mismo principio que sigue rigiendo hoy en la ciencia natural común y corriente. El investigador hace observaciones, recoge experiencias nacidas de las sensaciones, que es fácil pasar por alto. Se llega, así, a la noción de representaciones, de leyes y fuerzas generales, tales como la electricidad y el magnetismo, las cuales se aplican después a los objetos y actividades no susceptibles de ser directamente percibidos por nosotros. Así, por ejemplo, sabemos de la existencia de los nervios y de su interdependencia con el cerebro; y decimos que las sensaciones, etc., se transmiten desde la punta del dedo, supongamos, hasta el cerebro mismo. Ahora bien, ¿cómo hemos de representarnos esto, ya que no es posible observarlo? La anatomía puede descubrirnos los nervios, pero no su modo de actuar; pues bien, no hay sino representarse éste por analogía con otros fenómenos, por ejemplo, con las vibraciones de una cuerda tensa, equiparando a ellas las vibraciones de los nervios hasta llegar a los centros cerebrales. O como en el conocido fenómeno que se observa, sobre todo, en una serie de bolas de billar colocadas muy juntas las unas a las otras, en que la última de la fila avanza cuando se empuja la primera, mientras que

las intermedias, cada una de las cuales impulsa a la que le sigue, parece que apenas se mueven; no hay, pues, sino imaginarse los nervios como formados por bolitas pequeñísimas, invisibles aun a través de la más poderosa lente de aumento, la última de las cuales salta al contacto con ella y toca el alma. Del mismo modo, la luz se concibe como una serie de hilos o rayos, como vibraciones del éter o como bolitas etéreas que chocan las unas con las otras. Tal es, sobre poco más o menos, el método analógico seguido por Epicuro.

Hay que advertir que, en esta clase de explicaciones, Epicuro es expresamente muy liberal, equitativo y tolerante, puesto que dice que las diversas representaciones que se formen en nosotros con relación a los objetos sensibles —todas ellas, por muchas que sean— pueden ser aplicadas a lo que no podemos observar directamente por nosotros mismos; que no puede afirmarse un solo modo como el acertado, sino que puede llegarse al resultado que se busca por muchos caminos. De este modo, nos encontramos en Epicuro con una vacua charlatanería que llena los oídos y las representaciones, pero que vista de cerca se esfuma. Así, por ejemplo, vemos cómo la luna resplandece, sin que podamos formarnos una experiencia precisa de este fenómeno. Epicuro dice acerca de esto: "La luna puede tener luz propia o reflejar simplemente la que le presta el sol; también sobre la tierra vemos muchos objetos que brillan con luz propia y muchos que la reciben de otros. Nada nos impide considerar los objetos celestes a base de diversas reminiscencias y establecer a tono con éstas las hipótesis y las causas. Y así, puede también ocurrir que las diversas fases de la luna se deban a los desplazamientos de este cuerpo o a las figuraciones del aire [es decir, según que el vapor del aire aparezca modificado de tal o cual modo], o bien mediante el aumento o la disminución, en general, de todos aquellos modos en que ocurre el mismo o parecido fenómeno en las formas que se hallan bajo nuestra vista."

Así, encontramos en Epicuro todas esas cosillas acerca de la frotación, el choque de los cuerpos, etc., como cuando, por ejemplo, enjuicia el rayo por analogía con la forma en que se produce el fuego: "El rayo puede explicarse por medio de toda una serie de posibles representaciones, por ejemplo por medio del frotamiento y la colisión de las nubes, que producen la figuración del fuego y provocan el rayo."

Es exactamente el mismo método a que recurren nuestros físicos, todavía hoy, para explicar cómo se produce la chispa

eléctrica en las nubes, al chocar entre sí. En efecto, como tanto en el rayo como en la electricidad se observa una chispa, se toma este elemento común como base para llegar a conclusiones acerca de la analogía entre ambos fenómenos, afirmándose que también el rayo es un fenómeno eléctrico. Ahora bien, las nubes no son cuerpos duros, y la humedad, lejos de producir la electricidad, lo que hace es dispersarla; por eso estas cháchara de los físicos de hoy son en realidad tan vacuas como la representación de Epicuro. Y continúa nuestro filósofo: "El rayo puede también producirse por una fuerza que se desprende de las nubes por medio de los cuerpos ventosos que provocan el rayo, cuando las nubes se ven condensadas al empujarse las unas contra las otras o al ser empujadas por el viento", etc.

Por lo demás, tampoco los estoicos saben darnos explicaciones mucho mejores de los fenómenos físicos. Se da con frecuencia el nombre de comprensión o explicación a lo que no es sino la aplicación de representaciones sensibles por el método de la analogía; en realidad, no hay que buscar en estos procedimientos explicativos nada que represente pensamiento o concepto. "Podemos —añade Epicuro— elegir uno de estos procedimientos y rechazar los otros, sin pararnos a pensar lo que al hombre le es posible conocer y lo que no está al alcance de su conocimiento, empeñándonos, por tanto, en conocer lo imposible." [38]

Esta aplicación de las imágenes de los sentidos a otros fenómenos que guardan semejanza con ellos es proclamada como el fundamento y el conocimiento de la causa, ya que este desplazamiento no puede ser corroborado por el testimonio de la sensación inmediata; esto supone, pues, el descartar la manera estoica de las razones basadas en pensamientos, y, desde este punto de vista, podemos decir que el método explicativo de Epicuro es justo el contrapuesto al de los estoicos. Una circunstancia que en seguida salta a la vista en Epicuro es la ausencia de observaciones, de experiencias acerca del comportamiento mutuo de los cuerpos; pero la cosa, el principio, es sencillamente el mismo de la física moderna.

Se ha atacado y querido poner en ridículo este método de Epicuro; pero no es por esta razón por lo que hay que avergonzarse de él, ni los físicos modernos tienen derecho a repudiarlo, por otra parte, pues lo que Epicuro dice no desmerece en nada de lo que sostienen los modernos investigadores de la

[38] Diógenes Laercio, X, 78-80, 86 *s.*, 93-96, 101, 97.

naturaleza. Además, en Epicuro se da la atenuante de que obra con la conciencia limpia, puesto que la ausencia de testimonios de los sentidos le autoriza, según cree, a atenerse a las analogías. Y tampoco, como veíamos, toma la cosa muy en serio, desde el momento en que dice que unos admiten una posibilidad y otros otra: él admira la sutileza de los demás y no trata de imponer a la fuerza la explicación propia; las cosas, nos dice, pueden ocurrir así o de otro modo.[39] Es como se ve un procedimiento del que se halla ausente el concepto y por el que sólo puede llegarse a representaciones generales.

Ahora bien, si la física consiste o se cree que consiste en atenerse, de una parte, a la experiencia inmediata y, de otra parte, en aquello que no cae dentro de la experiencia directa, en la aplicación de lo primero a base de la analogía con lo que la experiencia no revela, no cabe duda de que Epicuro puede ser considerado, si no como el iniciador, por lo menos como el principal representante de este método, y concretamente como el pensador que sostiene que en ello consiste realmente el conocer.

Claro está que también este método de la filosofía de Epicuro presenta un aspecto en el cual es posible atribuirle algún valor; en este sentido, es justificable que a veces se hable en términos halagüeños de la física epicúrea. Aristóteles y los antiguos partían, en la filosofía de la naturaleza, de pensamientos generales *a priori*, desarrollando el concepto a base de ellos; pero esto no es más que un aspecto. El otro aspecto, igualmente necesario, consiste en elevar la experiencia a un plano general y en descubrir las leyes por las que se rigen los fenómenos; es decir, en que lo que se deduce de la idea abstracta coincida con la representación general a que se elevan la experiencia y la observación. El *a priori* es, en Aristóteles por ejemplo, algo excelente, pero no basta, porque se echa de menos en ello el lado de su articulación y cohesión con la observación y la experiencia. Esta reducción de lo particular a lo general es el descubrimiento de las leyes, de las fuerzas naturales, etc. Cabe pues afirmar, sin miedo a equivocarse, que Epicuro es el inventor de la ciencia empírica de la naturaleza, de la psicología empírica. Por oposición a los fines de los estoicos y a los conceptos intelectivos, la experiencia es el presente sensible: de una parte, nos encontramos con la inteligencia abstracta limitada, sin verdad de suyo y, por tanto, sin presente ni realidad de la

[39] Diógenes Laercio, X, 113 *s*.

naturaleza; de otra parte, con este sentido de la naturaleza, más verdadero que aquellas simples hipótesis.

Los mismos efectos producidos en el mundo moderno por la aparición del conocimiento de las leyes de la naturaleza, etc., los produjo la filosofía epicúrea en su tiempo y dentro de su círculo, en tanto iba dirigida contra todo lo que fuese invención fantástica y arbitraria de causas. Cuanto más iba extendiéndose en la época moderna el conocimiento de las leyes naturales por parte del hombre, más iban desapareciendo la superstición, la milagrería, la astrología, etc.; todo esto palidece y se esfuma a la luz de las contradicciones que en ello revela el conocimiento progresivo de las leyes de la naturaleza. Y el método de Epicuro, sobre todo, iba enderezado, por su *tendencia, contra las supersticiones absurdas* de la astrología, etc., cuya manera no se apoya tampoco en nada racional, no se apoya en el pensamiento, sino solamente en la representación, entregándose directamente a la invención o, si se quiere, a la mentira.

Frente a esto, aquel otro modo de proceder se apoya en la verdad, aunque gire sobre simples representaciones y no sobre el pensamiento, se apoya en lo revelado por la vista, el oído, etc., en lo que se halla presente ante el espíritu y no en lo extraño a él: no habla de cosas que podrían tal vez existir, que podrían, tal vez, verse, oírse, etc., pero que en realidad no pueden verse, oírse ni percibirse, por la sencilla razón de que son inventadas.

Por consiguiente, el efecto que la filosofía epicúrea tuvo en su tiempo fué el oponerse a la superstición de los griegos y los romanos, ayudando a los hombres a sobreponerse a ella.[40] La filosofía epicúrea dió al traste con todas aquellas creencias supersticiosas en torno al vuelo de las aves en un sentido o en otro, a la significación de la liebre que cruzaba el camino, a la inspección de las entrañas de los animales, a la alegría o la tristeza de las gallinas, etc., dejando que prevaleciese como verdad solamente aquello que proclamaba como verdad la sensación por medio de las anticipaciones; y de ella principalmente partieron las representaciones que habían de conducir a la negación de lo suprasensible.

De aquí que la física epicúrea se hiciese famosa también por el hecho de haber *ilustrado* a los hombres en relación con los fenómenos físicos, desterrando de sus mentes el temor a los dioses. La superstición se remonta de los fenómenos inmedia-

[40] Cicerón, *De nat. deor.* I, 20.

tos a Dios, los ángeles y los demonios, o espera de las cosas finitas otros efectos que los que las circunstancias consienten, espera acaecimientos situados en un plano superior. Pues bien, la física de Epicuro es desde luego contraria a todo esto, ya que se mantiene, en lo tocante a lo finito, dentro del círculo de lo finito, admitiendo solamente causas finitas; pues las mentes ilustradas lo son precisamente por no salirse jamás del campo de lo finito. El entronque con otras cosas finitas, con condiciones que son, a su vez, algo condicionado, se busca y procura encontrarse sin salirse de ese campo; la superstición, por el contrario, se remonta siempre, con razón o sin ella, a un plano superior.

Ahora bien, por mucha razón que tenga este modo de proceder en el campo de lo condicionado, no la tiene en otras esferas. Por tanto, cuando digo, por ejemplo, que la electricidad viene de Dios, estoy en lo cierto y no lo estoy. Si lo que investigo es una causa situada en el mismo campo de lo condicionado y doy a Dios como respuesta, digo más de lo que me propongo decir aunque esta respuesta sirva para todo, ya que la causa de todo es, evidentemente, Dios; pero lo que yo me propongo es descubrir el entronque determinado entre los fenómenos que investigo. Por otra parte, en este campo ya incluso el concepto es algo superior; este punto de vista superior con que nos encontramos en filósofos anteriores aparece completamente abandonado por Epicuro, ya que este pensador, al volverse de espaldas a la superstición, desdeña también otras conexiones fundadas de suyo y el mundo de lo ideal en su totalidad.

De la filosofía de la naturaleza de Epicuro forma parte también su representación del *alma*, cuya naturaleza considera también como una cosa, del mismo modo que las hipótesis de nuestro tiempo ven también en ella un tejido de hilos nerviosos, de cuerdas tensas o de series de bolitas (v. *supra*, pp. 389 *s*.). Su descripción del alma no tiene, pues, gran interés, ya que también aquí recurre a la analogía, poniendo en relación con ello la metafísica de los átomos: "El alma se halla formada por los átomos más finos y más redondos, que constituyen, a la manera del fuego, un finísimo espíritu esparcido por todo el cuerpo y que participa del calor de éste."

Por tanto, Epicuro sólo establece aquí una diferencia cuantitativa, en cuanto que ve estos átomos finísimos rodeados de una masa de átomos más toscos y preparados por esta gran acumulación. "La parte que carece de razón se halla esparcida en el cuerpo", como el principio vital, "pero la parte cons-

ciente de sí misma (τὸ λογικόν) está en el pecho, como se deduce de las emociones del gozo y la tristeza. El alma pasa por muchos cambios, gracias a la finura de sus partes, las cuales pueden moverse con gran rapidez; y simpatiza con el resto de la acumulación, como podemos verlo por los pensamientos y los movimientos del ánimo, etc.: y cuando nos vemos privados de ellos, sobreviene la muerte. Pero el alma toma también, por su parte, la mayor participación posible en las sensaciones; pero no tendría esta participación si no se hallase cubierta en cierto modo por la restante acumulación" (del cuerpo), representación ésta a la que es totalmente ajeno el pensamiento. "Esta otra acumulación que le procura este principio comparte así aquel mismo estado [el de la sensación], pero no todo lo que aquélla posee; por eso, cuando el alma vuela se ve privada de la sensación. Aquella acumulación no posee dentro de sí esta fuerza, sino que es lo otro, que se halla unido a ella, lo que se la confiere; y el movimiento sensible se produce por medio del flujo y la simpatía comunes." [41]

Con esta clase de representaciones no es posible hacer nada. La interrupción de la confluencia de las imágenes de las cosas exteriores con nuestros órganos, de que hablábamos antes (*supra*, p. 385) como del fundamento del error, se explica ahora diciendo que el alma se halla formada por átomos de una naturaleza muy peculiar, y que los átomos se hallan separados por el vacío. No es necesario que nos detengamos más tiempo en estas palabras vanas y en estas representaciones vacías; no es posible que sintamos el menor respeto por los conceptos filosóficos de Epicuro; mejor dicho, no se encuentra en él concepto alguno.

4. La moral

Aparte de esta descripción del alma, la *filosofía del espíritu* de Epicuro incluye también una *moral*, la parte de su doctrina que ha provocado mayor escándalo y, por lo mismo, la más interesante de todas; incluso podríamos decir que es la parte mejor de la filosofía epicúrea.

La filosofía *práctica* de Epicuro tiende, también, como la de los estoicos, a la individualidad de la conciencia de sí mismo; la meta de su moral es, en este sentido, la misma: la inconmovilidad del espíritu y el goce puro y diáfano de sí mismo. Cierto

[41] Diógenes Laercio, X, 66, 63 *s.*

es que si nos fijamos en el *principio abstracto* de la moral de Epicuro, el juicio a que lleguemos no podrá menos de ser muy desfavorable. En efecto, si hay que buscar en las sensaciones, en los sentimientos de lo agradable y lo desagradable, el criterio de lo verdadero, lo bueno y lo justo, de aquello que el hombre ha de proponerse como su fin en la vida, por este camino llegaremos, en rigor, a la abolición de la moral o a la conclusión de que el principio moral es en realidad un principio inmoral; por lo menos, creemos que con ello se abren de par en par las puertas a la arbitrariedad de la conducta.

Cuando hoy se afirma que el sentimiento es el fundamento de la conducta y que basta con que sintamos un impulso para considerarlo como justo y verdadero, esto es filosofía epicúrea. Todo el mundo puede sentir a su manera y una misma persona puede experimentar sentimientos distintos en distintos momentos; Epicuro, por ello, como los que opinan como él, dejan la puerta abierta en todo momento a la subjetividad individual de la conducta. Sin embargo, debe observarse como algo muy esencial que cuando Epicuro determina el placer como fin sólo accede a ello en la medida en que el disfrute del mismo sea un resultado de la filosofía. Anteriormente (*supra*, pp. 118 *ss.*) hemos tenido ocasión de observar que incluso los filósofos de la escuela cirenaica erigían, de una parte, la sensación en principio de conducta, aunque, de otra parte, procuraban vincular esencialmente con ello el pensamiento. Lo mismo acontece con Epicuro, pues aunque éste determine el placer como el criterio de lo bueno, *postula*, sin embargo, una conciencia altamente desarrollada, una *reflexión* encargada de calcular si el placer no llevará aparejadas consecuencias desagradables que lo contrarresten y de llegar, en este punto, a un juicio certero.

Diógenes Laercio (X, 144) dice refiriéndose a este punto de vista de Epicuro y recogiendo su pensamiento acerca de él: "El sabio debe poco a la suerte; lo más grande y lo más importante lo consigue la razón, que es la que lo ordena y la que lo ordenará durante toda la vida." Así, pues, el placer se considera solamente en su conjunto, y no puede decirse que la sensación sea todo el principio de los epicúreos, sino que éstos, al erigir el placer en principio, hacen su principio, al mismo tiempo, de la *felicidad* adquirida por medio de la razón y que sólo es posible adquirir de este modo. Por tanto, según ellos, esta felicidad debe buscarse de tal modo que sea libre e independiente de las contingencias exteriores, de las contingencias de las sensaciones. Los verdaderos epicúreos, por tanto, se hallaban, lo mismo que

los estoicos, por encima de todos los vínculos de carácter particular, ya que también Epicuro se trazaba como meta el estado de impasibilidad e identidad consigo mismo, característico del sabio.

Para que el hombre pueda librarse de la superstición, Epicuro predica también especialmente la ciencia física, por ser ésta a su juicio la que libra al hombre de todas las opiniones y creencias que más lo inquietan y perturban: de las creencias acerca de los dioses, de sus castigos y, principalmente, de la muerte.[42] El sabio, libre de todos estos temores y creencias de los hombres, que tratan de situar su esencia en algo determinado, sólo busca el placer como algo general, sólo considera esto como lo positivo. Se encuentran o confluyen aquí lo general y lo particular; o, dicho en otros términos, lo particular, al ser considerado solamente en su conjunto, se eleva a la forma de lo general. Es por eso por lo que —en cuanto que, en lo material o en cuanto al contenido, Epicuro eleva lo particular a principio, pero, al mismo tiempo y por otra parte, postula la generalidad del pensamiento— su filosofía coincide con la de los estoicos.

Séneca, conocido como un pensador estoico determinado y limitado, al tratar de los epicúreos en su obra *De vita beata* (c. 12-13), extiende un *testimonio* no sospechoso acerca de la moral de Epicuro: "Sin embargo, mi juicio es, y lo digo en parte contra muchos de mis compatriotas, que los preceptos morales de Epicuro prescriben al hombre, cuando se los examina con cuidado, una conducta sagrada y justa, e incluso triste. Pues, si bien se mira, el placer de Epicuro se reduce a algo muy pequeño y muy pobre, y apenas es posible decir lo mesurado y seco que es. La misma ley que nosotros prescribimos para la virtud es la que él traza para el placer: exige que el placer se ajuste a la naturaleza, y esto reduce el placer a límites muy estrechos. ¿Qué quiere decir esto? Quien llame feliz a una vida podrida, llena de fango y licenciosa, buscará en Epicuro una buena autoridad al servicio de una cosa mala; y cuando, dejándose fascinar por brillantes nombres, se dirija hacia los sitios en que oye elogiar lo agradable, no se entregará precisamente a los placeres que Epicuro predica, sino a los que él mismo apetece. Lo que ocurre es que esos hombres entregados al vicio sólo tratan de encubrir su propia maldad con el manto de la filosofía y de dar a sus libertinajes y desenfrenos un pretexto y una salida. Y así,

[42] Diógenes Laercio, X, 141-143.

ni siquiera a la juventud le es lícito tomar vuelos en este sentido mediante el procedimiento de dar un honroso título a lo que no es más que un inadmisible desmadejamiento."

La reflexión intelectiva, al velar sobre el placer, reflexionando si es posible en realidad encontrarlo o si el placer lleva, por el contrario, aparejados peligros, temores y angustias y otras consecuencias desagradables que lo contrarrestan y anulan, reduce a un mínimo lo que podemos llamar placer, en la pura y diáfana acepción de la palabra. El hombre debe vivir libre y sin inquietudes del ánimo que lo apesadumbren: tal es el principio de Epicuro; para ello, es necesario justo que sepa renunciar a las muchas cosas que dominan y empequeñecen el espíritu del hombre y en las que éste encuentra placer. No existe, pues, ninguna diferencia esencial entre el tipo de vida del estoico y el del verdadero epicúreo que se ajuste a las normas y a los preceptos de su maestro.

Sin embargo, aunque a primera vista parezca que ya los cirenaicos proclamaban el mismo principio moral que más tarde habían de preconizar los epicúreos, Diógenes Laercio (X, 139, 136-137) se encarga de señalar la *diferencia* en los siguientes términos: los cirenaicos proponíanse como fin más bien el placer como algo concreto, mientras que Epicuro lo predica como un medio, en cuanto que afirma como placer la *ausencia de dolor*, sin admitir ningún estado intermedio. "Los cirenaicos no reconocen *el placer en la quietud* (καταστηματικήν), sino solamente en la determinación del movimiento", o como algo afirmativo, que consiste en el disfrute de lo agradable; "Epicuro, por el contrario, admite ambas cosas, tanto el placer del cuerpo como el del alma."

El placer en la quietud es, en efecto, lo negativo, la ausencia de lo desagradable, y es también el *contento* interior que asegura la quietud del espíritu dentro de sí mismo. Epicuro explicaba así estas dos clases de placer: "Libertad de temor y de apetencias (ἀταραξία) y *ausencia de esfuerzo* (ἀπονία) son los placeres de quietud (καταστηματικαὶ ἡδοναί)", que consisten en no vincularse a nada que pueda exponernos al peligro de perderlo; el placer sensible, por el contrario, como "el goce y la alegría (χαρὰ δὲ καὶ εὐφροσύνη) sólo son placeres en cuanto al movimiento (κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται)". Aquéllos eran considerados por Epicuro como los placeres esenciales y los más altos. "Además, los cirenaicos tenían los dolores del cuerpo como peores que los del alma, mientras que el punto de vista de Epicuro era el contrario."

Las *enseñanzas fundamentales* de Epicuro con respecto a la moral se contienen en una carta a Menoiceo que ha sido conservada por Diógenes Laercio y en la que Epicuro se expresa en los siguientes términos: "Ni el joven debe vacilar en entregarse a la filosofía ni el anciano debe encontrar el filosofar demasiado fatigoso, pues nadie se halla poco maduro ni excesivamente maduro para que su espíritu sane. Es necesario, pues, que el hombre se preocupe por lo que hace la *vida dichosa;* y los *elementos* de esto son los siguientes. En primer lugar, hay que atenerse a la creencia de que *Dios* es un ser vivo *imperturbable* y dichoso, como lo admite la creencia general, y de que nada le falta para ser feliz e imperecedero. Los dioses existen, y el conocimiento de ellos es evidente; no son, sin embargo, como las gentes suelen creer. El impío, por tanto, no es el que niega los dioses del vulgo, sino quien se empeña en atribuirles las opiniones del vulgo."

Por *dioses,* a la manera epicúrea, no debe entenderse otra cosa que lo dichoso, lo general bajo una forma concreta. Los estoicos se atenían más bien a las nociones corrientes y usuales, sin pararse a pensar gran cosa acerca de la esencia de Dios; para los epicúreos, por el contrario, los dioses expresan una idea inmediata del sistema. Epicuro dice: "Lo que es dichoso e imperturbable no abriga ningún esfuerzo ni se lo impone a los demás; por eso, no tiene acceso a ello ni la cólera ni la imploración, ya que esto sólo encuentra eco en la debilidad. Los dioses pueden ser conocidos por medio de la razón: consisten, en parte, en el *número;* otros son la forma humana perfecta o lo que nace por la igualdad de las imágenes de la continua confluencia de imágenes iguales en uno y lo mismo." [43]

Los dioses son, pues, las imágenes absolutamente generales que se graban en nosotros; y Cicerón *(De natura deorum,* 18, 38) dice que sólo se presentan a nosotros sueltas, en sueños. Esta imagen general, representada además humanamente, es lo que nosotros llamamos ideal, con la única diferencia de que el origen que aquí se le asigna es el de la coincidencia de las imágenes. Por tanto, a Epicuro los dioses se le representan como *ideales de la vida dichosa;* son también cosas entes, formadas por los átomos más finos: pero almas puras que no se hallan mezcladas con nada tosco y que, por tanto, no se hallan expuestas en lo más mínimo al trabajo, al esfuerzo ni al sufrimiento. Su propio disfrute no envuelve, por consiguiente, acción alguna,

[43] Diógenes Laercio, X, 122 *s.*, 139.

ya que toda acción entraña algo extraño, la contraposición entre uno mismo y la realidad, y en ello el trabajo y el esfuerzo ocupan más bien el lado de la conciencia de la contraposición que el de la realización. Los dioses son, pues, seres entregados al propio disfrute puro e inactivo, que no se preocupan para nada de los asuntos del mundo y de los hombres. Epicuro continúa, por tanto: "Los hombres deben tributar honores a los dioses por razón de la excelencia de su naturaleza y de su dicha, pero no para obtener de ellos nada especial, ni buscando este o el otro beneficio." [44]

Se ha comentado muchas veces en tono de burla el modo en que Epicuro representa a los dioses como seres corpóreos y semejantes a los hombres; así, por ejemplo, Cicerón en el pasaje citado (c. 18) se burla de Epicuro porque éste afirma que los dioses sólo tienen, como él dice, a manera de cuerpo, a manera de sangre y a manera de carne. Pero de ello sólo se sigue que son, en cierto modo, el en sí, de la misma manera que se afirma del alma y de las cosas sensibles que hay un en sí tras ellas. Ni es mejor tampoco nuestra manera de hablar de las cualidades, pues si se quiere hablar de la justicia, de la bondad, etc., sólo *in sensu eminentiori* y no como entre nosotros, los hombres, resultará que los dioses sólo tienen una a manera de justicia, etc.

En relación con esto se halla también la circunstancia de que Epicuro asigne a los dioses el espacio vacío, los *intersticios del universo* como morada, donde no se hallan expuestos, según él, a las lluvias, a los vientos, a la nieve ni a otros accidentes de esta clase.[45] Pues estos intersticios son sencillamente el vacío, en el que están, según el principio del movimiento, los átomos en sí. Los mundos, como lo manifiesto, se hallan llenos, son concreciones continuas de tales átomos, pero concreciones que no representan más que relaciones exteriores. Entre ellos, como en el vacío, moran, pues, también estos seres que son probablemente concreciones de átomos, pero concreciones que permanecen como el en sí. Sin embargo, si con ello quiere darse a entender algo preciso, nos vemos en seguida movidos a confusión, pues la concreción constituye lo sensible, y los dioses, aun siendo concreciones, no pueden llegar a ser nunca tales realidades verdaderas.

De un modo del que se halla ausente el pensamiento, se destaca precisamente de la realidad lo general, el en sí, no como

[44] Cicerón, *De nat. deor.* I, 17, 19 *s.*
[45] Cicerón, *De div.* II, 17; *De nat. deor.* I, 8.

los átomos, sino también como una combinación de estos átomos, de tal modo que esta combinación no es de suyo lo sensible. Esto parece ridículo, pero guarda relación con las consabidas interrupciones y con la relación entre lo vacío y lo lleno, con el átomo. En este sentido, por tanto, los dioses forman parte del lado de lo negativo frente a lo sensible; y en cuanto que este lado negativo es el pensamiento, llegamos a la conclusión de que, en parte al menos, aún es posible afirmar lo que Epicuro dice acerca de los dioses. Es cierto que para llegar a la determinación de la idea de Dios hace falta aún más objetividad; pero la afirmación de que Dios, considerado como pensamiento, es ese algo dichoso que sólo debe ser respetado en gracia a sí mismo, es desde luego una afirmación absolutamente exacta. Así, pues, el primer elemento para una vida dichosa es el adorar a los dioses sin dejarse llevar por consideraciones de temor o de esperanza.

El segundo punto que Epicuro señala es la consideración de la *muerte*, de lo negativo de la existencia, para el propio sentimiento del hombre. Epicuro quiere que el hombre se forme una noción exacta de la muerte, para que ésta no turbe su tranquilidad. He aquí sus palabras: "En seguida, acostúmbrate a pensar que la muerte no debe preocuparnos en lo más mínimo, pues todo lo bueno y lo malo reside en las sensaciones, y la muerte es el despojo (στέρησις) de toda sensación. De aquí que el pensamiento certero de que la muerte no nos afecta haga del carácter mortal de la vida una fuente de goce, ya que este pensamiento nos aparta de la infinitud y del ansia de la inmortalidad. Pues nada hay de temible en la vida para quien ha llegado verdaderamente a conocer que el no vivir no tiene nada de temible. Es, pues, vano temer a la muerte, pues no es su presencia, sino su expectativa lo que causa dolor. Pero ¿por qué ha de causarnos dolor la expectativa de lo que no nos lo causa con su presencia? La muerte no debe, pues, preocuparnos en lo más mínimo. Mientras existimos, la muerte no existe, y cuando la muerte existe ya no existimos nosotros. Por tanto, la muerte no puede ser objeto de preocupación ni para los vivos ni para los muertos."

Esto es exacto en lo que se refiere a lo inmediato; es un ingenioso pensamiento por medio del cual se quiere alejar el temor de la mente del hombre. La simple privación que representa la muerte no debe ingerirse positivamente en el pensamiento de lo vivo, ni éste debe torturarse con ella. "Lo *futuro* en general no es nuestro ni es tampoco algo no nuestro; no es

algo que no debemos esperar, puesto que será, ni algo de lo que debamos dudar como si no estuviese llamado a ser." [46] A nosotros no nos interesa ni el que sea ni el que deje de ser; no debemos, por tanto, sentir ninguna inquietud con respecto a ello. Y este pensamiento es también certero con respecto al porvenir.

En seguida, Epicuro pasa a hablar de los *instintos*, y dice: "Hay que pensar, además, que algunos de los instintos son *naturales* y otros, en cambio, *vacíos*; y, entre los primeros, algunos son *necesarios* y otros naturales simplemente. Los necesarios lo son, en parte, para la felicidad, en parte tienden a la ausencia de esfuerzo del cuerpo y, en parte, a la vida en general. Una teoría exenta de error enseña la *selección* y la *repudiación* de lo que contribuye a la salud del cuerpo y a la imperturbabilidad del alma o de lo que es contrario a ello, por ser éste el fin de la vida dichosa del hombre. Para conseguir esto, hacemos todo lo posible por no sentir dolor ni vernos inquietados en nuestro espíritu. Cuando hemos conseguido esto, se aplacan todas las tormentas del alma, en cuanto que la vida ya no tiene ningún objeto hacia que dirigirse ni una meta con arreglo a la cual encuentre realización lo bueno del alma y el cuerpo. Ahora bien, aunque el *placer* sea el bien primero e innato, no por ello elegimos todos los placeres, sino que descartamos muchos de ellos, cuando creemos que pueden causarnos muchos trastornos, e incluso preferimos muchos *dolores* a los placeres, si comprendemos que pueden procurarnos un placer mayor. La *satisfacción* la consideramos como un bien, no simplemente para optar por lo más pequeño, como los cínicos, sino para darnos por contentos, aunque no obtengamos lo mucho: a sabiendas de que quienes logran el mayor disfrute de lo abundante son los que no lo necesitan y que lo natural es fácil de poseer, mientras que lo vacío resulta difícil de adquirir. Los alimentos sencillos le procuran a uno un placer tan grande como las comidas exquisitas, cuando con ellos se sacia el hambre. Por tanto, cuando hacemos del placer el fin del hombre, no nos referimos a los placeres orgiásticos, como a veces se entiende falsamente, sino a un estado en que el hombre no sufre padecimientos físicos ni nada que inquiete su espíritu. Y esta vida dichosa sólo nos la procura la serena razón, que investiga las causas de toda elección y de toda repulsa y se encarga de eliminar las opiniones que más convierten al alma en prisionera de la inquietud. Es preferible ser desgraciado con arreglo

[46] Diógenes Laercio, X, 124 *s.*, 127.

a la razón que feliz en contra de ella, pues vale más que el hombre enjuicie certeramente sus actos a que sea favorecido por la suerte. Reflexiona acerca de esto de día y de noche y no dejes que nada te prive de la paz del alma, para que vivas como un dios entre los hombres, pues el hombre que obre así no tendrá nada de común con los mortales que viven entregados a los bienes muertos. El principio y el bien más grande de ese hombre es la *racionalidad* (φρόνησις), que es, por tanto, algo más excelente que la filosofía; de ella nacen todas las demás *virtudes*. Pues éstas demuestran que no se puede vivir feliz sin vivir de un modo razonable, bello y justo, del mismo modo que no se puede vivir de un modo razonable, bello y justo sin tener en cuenta lo agradable." [47]

Por consiguiente, a pesar de todos los malos auspicios con que se presenta ante nosotros el principio de la moral de Epicuro, he aquí que con este giro, según el cual lo que debe guiar al hombre es el pensamiento racional, se trueca en estoicismo, como el propio Séneca reconoce (v. *supra*, pp. 397 *s.*) y llega, en realidad, al mismo resultado que los estoicos. Por eso los epicúreos hacen descripciones del *sabio* tan bellas, por lo menos, como los pensadores del estoicismo; y en ambos sistemas se describe al sabio a base de las mismas determinaciones puramente negativas. Para los estoicos, lo general es la esencia, no el placer, la conciencia de sí mismo del individuo como tal individuo; pero la realidad de esta conciencia de sí mismo es también algo agradable. Para los epicúreos, la esencia es el placer, pero un placer buscado y disfrutado y, por tanto, puro y sin mezcla, es decir, intelectivo, racional, sin destruirse a sí mismo con males mayores, es decir, contemplado como un todo, lo que vale tanto como decir que es de suyo algo general.

Lo que ocurre es que la exposición epicúrea del sabio, en Diógenes Laercio (X, 117-121), tiene un carácter de mayor mansedumbre; el sabio aquí se atiene más a las leyes establecidas, a diferencia del sabio estoico, a quien no se le da un ardite de ellas. El sabio epicúreo es menos terco que el estoico, pues mientras que éste parte del pensamiento de la autarquía, *que, negándose, se comporta activamente*, los epicúreos, por el contrario, arrancan del pensamiento del ser, que deja mayor margen a la realidad y no proyecta esta actividad hacia el exterior, sino que busca más bien la quietud interior, la cual no se adquiere por el embotamiento, sino por medio de la más alta

[47] Diógenes Laercio, X, 127-132 (119, 135).

formación del espíritu. Ahora bien, aunque el contenido de la filosofía epicúrea, su fin y resultado se hallen, según esto, a la misma altura y se desarrollen por un camino completamente paralelo al de la filosofía estoica, no cabe duda de que existe entre ambos una contraposición sencillamente irreductible; pero cada uno de estos dos sistemas se caracteriza precisamente por su unilateralidad y, por tanto, ambos dogmatismos son, conforme a la necesidad del concepto, inconsecuentes consigo mismos, es decir, encierran el principio que representa su propia contradicción. Los estoicos derivan el contenido de su pensamiento del ser, de lo sensible y postulan que el pensamiento sea el pensamiento de un ente; los epicúreos, por el contrario, amplían su individualidad del ser hasta llegar a los átomos, que no son más que cosas pensadas, y hasta el placer concebido como algo general; sin embargo, consideradas en cuanto a su principio, ambas escuelas tienen la conciencia de ser algo determinado la una con respecto a la otra.

Ahora bien, frente a estos principios unilaterales se erige el justo medio negativo que es el concepto, el cual levanta aquellos extremos fijos de la determinación, cifrándolos, como algo contrapuesto que son, en la disolución y el movimiento. Este movimiento del concepto, la restauración de la dialéctica —frente a aquellos principios unilaterales del pensamiento abstracto y de la sensación—, movimiento en primer término negativo, se nos revela en parte en la Nueva Academia y en parte en los escépticos. Ya los estoicos, al tener su principio en el pensamiento, desarrollaron la dialéctica, pero, según veíamos antes (*supra*, pp. 355 *s*.), como una lógica vulgar que consideraba la forma de lo simple como el concepto, mientras que el concepto, como tal, representa lo negativo en él y disuelve las determinabilidades asimiladas en aquella sencillez. Es una manifestación superior del concepto de la esencia dialéctica, que se dirige no sólo al ser sensible, sino a los conceptos determinados y eleva a conciencia la contraposición entre el pensamiento y el ser; en él, lo general es proclamado no como idea simple, sino como una generalidad en la que todo retorna a la conciencia, como momento esencial del ser. El escepticismo representa, en verdad, el levantamiento de las dos unilateralidades que han sido puestas de relieve más arriba; pero este algo negativo sigue siendo negativo en él, y no sabe trocarse en algo afirmativo.

C) LA NUEVA ACADEMIA

Frente al dogmatismo estoico y epicúreo, aparece en primer lugar la *Nueva Academia,* continuación de la Academia platónica, ya que los sucesores de Platón suelen clasificarse en tres grupos: la Academia antigua, la media y la nueva; algunos autores admiten además una cuarta Academia e incluso una quinta.[48] Las figuras más notables, entre los neoacadémicos, son *Arcesilao* y *Carnéades.* La fundación de la Academia media se atribuye a Arcesilao, mientras que la nueva gira en torno a los pensamientos de Carnéades; pero esta distinción no significa nada. Los dos pensadores citados guardan una estrecha relación con el escepticismo; y los escépticos tropiezan, a veces, con grandes dificultades para distinguir su punto de vista del principio neoacadémico. El escepticismo incluye a aquellas dos figuras entre los filósofos escépticos, pero llamándolos los académicos, con lo cual hacen resaltar una distinción con respecto a la pureza del escepticismo que en realidad es puramente formal y quiere decir poco, pero que los sutiles escépticos no dejan, sin embargo, de captar. Con frecuencia, la distinción gira solamente en torno a determinaciones de palabra, a diferencias puramente externas.

La nota *general* de los académicos está en que proclaman la verdad como una convicción subjetiva de la conciencia de sí mismo, en lo que coincide con el idealismo subjetivo de los tiempos modernos. La verdad, en cuanto simple convicción subjetiva, es llamada por los neoacadémicos, consecuentemente, *verosimilitud.*

Como vemos, aunque sean continuadores de Platón y, por tanto, platónicos, estos pensadores no se mantienen fieles al punto de vista del maestro, ni podían tampoco mantenerse. Sin embargo, percibiremos fácilmente *el entronque de este principio con la doctrina platónica* si recordamos que el principio, para Platón, era la idea, vista además en su conjunto, más bien bajo la forma de lo general. Platón se detiene, como veíamos en su lugar *(supra,* pp. 233 *ss.*), en la idea abstracta; lo grande de la filosofía, según él, consiste en enlazar lo infinito y lo finito. Las ideas de Platón están tomadas de la necesidad de la razón, del entusiasmo por la verdad; son de suyo, sin embargo, lo inmóvil, simplemente lo general, contra lo que se vuelve la entelequia aristotélica, como la actividad que se determina a sí misma.

[48] Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, c. 33, § 220.

La dialéctica platónica tiende solamente a afirmar lo general en cuanto tal, poniendo de relieve como nulo lo determinado, lo particular, con lo cual sólo deja en pie la generalidad abstracta. Por eso, nos encontramos con que esta dialéctica tiene, con harta frecuencia, un resultado puramente negativo, en el que aparecen suprimidas las determinaciones. Así, pues, el desarrollo de lo concreto no alcanza en Platón gran amplitud; y allí donde, como en el *Timeo*, entra en lo determinado, por ejemplo, en lo determinado de la vida orgánica, sus manifestaciones se tornan infinitamente triviales y muy poco especulativas, muy al contrario de lo que ocurre con Aristóteles.

La necesidad de dar a la fundamentación un carácter científico tenía que hacer, por fuerza, que la filosofía se remontase por sobre este modo platónico. Pues bien, frente a los estoicos y los epicúreos, que sentían precisamente esta necesidad de la ciencia, no conocida aún por Platón, la necesidad de dar un contenido a la generalidad de la idea, es decir, de captar la determinabilidad determinada, los siguientes académicos adoptan una actitud puramente negativa. En fin de cuentas, se atienen a aquella generalidad platónica de que hablábamos, entrelazando también con ella la dialéctica platónica. De este modo, el principio de la Nueva Academia, semejante al de la dialéctica platónica, podía muy bien ser el de una actitud dialéctica que no avanzase hacia nada afirmativo, como ocurre incluso en muchos diálogos de Platón, que no tienen otro fin que sembrar la confusión en los espíritus. Pero, mientras que en Platón lo afirmativo es esencialmente resultado de la dialéctica misma, de tal modo que encontramos en él la idea general más bien como el género, en toda esta época vemos, por el contrario, que predomina la tendencia hacia las concepciones abstractas; y como demuestran las filosofías estoica y epicúrea esto se extiende también a la idea platónica y la degrada al plano de la forma intelectiva.

Por consiguiente, las ideas de Platón son arrancadas por el pensamiento a su quietud, ya que éste no había llegado a conocerse todavía, en tal generalidad, como conciencia de sí mismo. La conciencia de sí mismo enfrentábase a aquellas ideas con exigencias mayores y la realidad en general hacía valer sus fueros frente a la generalidad; la quietud de la idea no tenía más remedio que trocarse en el movimiento del pensamiento. Y éste se dirige ahora de un modo dialéctico, precisamente con los neoacadámicos, contra la determinabilidad de los estoicos y los epicúreos, la cual consistía en que el criterio de la verdad

tenía que ser algo concreto: y así, por ejemplo, en la representación comprendida de los estoicos vive un pensamiento que es, al mismo tiempo, pleno de contenido, aunque este entrelazamiento siga siendo aún bastante formal.

Ahora bien, las dos formas en que la dialéctica de los neoacadémicos reacciona contra este algo concreto son las que representan los dos pensadores citados: Arcesilao y Carnéades.

1. Arcesilao

Arcesilao se mantiene fiel a la abstracción de la idea frente al criterio, pues si bien en la idea de Platón, es decir, en el *Timeo* y en su dialéctica, fluía también una fuente completamente distinta para lo concreto, lo cierto es que esta fuente sólo fué recogida más tarde por los neoplatónicos, quienes reconocieron esencialmente la unidad del principio platónico y el principio aristotélico. Así, pues, la reacción contra los dogmáticos no proviene en Arcesilao de la dialéctica de los escépticos, sino de la fidelidad a la abstracción; y en ello se contiene el abismo que caracteriza a esta época.

Arcesilao nació en Pitane (Eolia), en la 116ª Olimpíada (318 a. c.), y fué contemporáneo de Epicuro y Zenón. Aunque originariamente formaba parte de la antigua Academia, se encontró con que el espíritu de la época y el desarrollo progresivo de la filosofía no consentían ya seguir manteniendo la sencillez de la manera platónica. Arcesilao, cuya posición económica era muy desahogada, se consagró por entero a los estudios considerados como fundamentales para el cultivo de un noble griego: la elocuencia, la poesía, la música, la matemática, etc.

Con el fin de formarse principalmente en el arte de la elocuencia, se trasladó a Atenas, donde se inició en el estudio de la filosofía, entregándose de lleno desde entonces a su cultivo; tuvo trato también con Teofrasto, Zenón y otros, discutiéndose si llegó a conocer, asimismo, a Pirrón. Arcesilao, cuyo conocimiento de la filosofía de aquel tiempo era muy profundo, gozaba entre sus contemporáneos de la fama de un hombre de gran nobleza, a la par que la de un filósofo fino e ingenioso; no tenía orgullo y reconocía de buen grado los méritos de los demás. Vivía en Atenas, donde ocupó la cátedra de la Academia como sucesor de Platón. A la muerte de Crates, sucesor de Espeusipo, la dirección docente de la Academia había pasado a manos de Sosícrates, quien, sin embargo, la cedió espontáneamente a

Arcesilao, reconociendo la superioridad y el talento de éste en la filosofía. Por lo demás, no estamos bien informados acerca del carácter y el alcance que pudiera tener esto de ceder las cátedras a otros. Arcesilao, que aplicaba en la enseñanza el método de la polémica, desempeñó la cátedra de la Academia, con fama y aplauso, hasta su muerte, acaecida en la Ol. 134,4 (244 a. c.), a los 74 años de edad.[49]

Los momentos más salientes de la *filosofía* de Arcesilao nos han sido conservados por Cicerón en sus *Academicae Quaestiones*, pero aún es más útil como *fuente* para este autor la obra de Sexto Empírico, más profunda, más precisa, más filosófica y más sistemática.

a) Esta filosofía nos es conocida principalmente como una *dialéctica contra el estoicismo*, doctrina de la que se ocupó mucho Arcesilao y cuyo resultado, en lo tocante al *principio fundamental*, aparece expresado así: "El sabio debe retraer su anuencia, su asentimiento." [50] Este principio recibe el nombre de ἐποχή, y es el mismo que profesaban los escépticos; esta expresión, por otra parte, guarda relación con el principio de los estoicos del modo siguiente. Mientras que para la filosofía estoica la verdad consiste en que el pensamiento explique un contenido cualquiera de lo que es, recibiendo la anuencia de la representación comprendida, el contenido de nuestras representaciones, de nuestros principios y pensamientos aparece, en realidad, como distinto del pensar, y la combinación entre ambos, que es lo concreto, sólo se logra cuando un *determinado* contenido es asimilado en la forma del pensamiento, predicándose así como la verdad.

Sin embargo, Arcesilao dióse cuenta de esta consecuencia, por lo cual su tesis de que el sabio debía retraerse con su asentimiento quiere decir, sobre poco más o menos, esto: mediante aquella asimilación no se produce la verdad, sino simplemente el fenómeno; lo cual es cierto, ya que, como afirma Arcesilao, la representación y el pensamiento permanecen también separados. Así, pues, Arcesilao reconoce sin la menor reserva que este contenido unido a la conciencia es ese algo concreto; lo único que afirma es que esta unión conduce solamente a una opinión basada en buenas razones, pero no a lo que él llama verdad. Le da a este resultado el nombre, no muy exacto por

[49] Diógenes Laercio, IV, 28-33, 36-38, 42, 44; Brucker, *Hist. crit. phil.* t. I, p. 746; Tennemann, t. IV, p. 443; Cicerón, *De finibus* II, 1.

[50] Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, c. 33, § 232; Diógenes Laercio, IV, 32.

cierto, de verosimilitud; trátase de algo establecido mediante la forma del pensamiento, puramente general-formal y que no tiene una verdad absoluta. Sexto *(Pyrrh. Hyp.* I, c. 33, § 233) expresa esto con bastante precisión, diciendo que "Arcesilao consideraba como un bien el retraimiento de la anuencia en lo referente a las partes y, en cambio, como un mal el asentimiento otorgado en parte", ya que éste versaba solamente sobre las *partes.* En efecto, si se quiere retener el pensamiento como un algo general, por este camino no es posible, en modo alguno, llegar a un criterio; eso es lo que quiere decir Arcesilao cuando exige que el sabio permanezca dentro de lo general, pero sin pasar a lo determinado, viendo en esto la verdad.

La *trayectoria precisa* de esta filosofía, que sólo conocemos en su aspecto de reacción contra los estoicos, aparece señalada así por Sexto Empírico *(Adv. Math.* VII, 155, 151-153): Arcesilao afirmaba, frente a los estoicos, que todo es inconcebible (ἀκατάληπτα). Combatía, pues, la representación comprendida o pensada (καταληπτικὴν φαντασίαν), que era lo fundamental para los estoicos, lo verdadero concreto. Arcesilao atacaba a los estoicos de este modo: "Ellos mismos dicen que la representación pensada es el justo medio entre la ciencia y la opinión, la segunda de las cuales se da solamente en el necio, mientras que la primera sólo se da en el sabio; la representación pensada, dicen, es común a ambos y representa el criterio de la verdad. Arcesilao argumentaba en el sentido de demostrar que, entre la ciencia y la opinión, la representación pensada no ofrecía criterio alguno, ya que se daba tanto en el sabio como en el necio, en el primero como ciencia y en el segundo como opinión. Y no siendo nada fuera de ellos, lo único que le queda es el nombre vacío de contenido."

En efecto, la ciencia tiene que ser, según Arcesilao, una conciencia desarrollada a base de razones, y estas razones, como representación pensada, son a su vez ni más ni menos que los pensamientos que pueden darse también en el necio. Son, pues, evidentemente el elemento concreto dirigente que forma el contenido fundamental de nuestra conciencia; pero no está probado que sean la verdad. Por tanto, este justo medio que se erige como instancia de enjuiciamiento entre la razón y la opinión puede darse lo mismo en el sabio que en el necio, puede ser la verdad o puede ser el error; el sabio y el necio tienen, pues, el mismo criterio y, sin embargo, necesariamente tienen que distinguirse el uno del otro con respecto a la verdad.

Arcesilao pone de relieve también las diferencias subrayadas

sobre todo en los últimos tiempos y en las que se hace hincapié: "Si el comprender es asentir a una representación pensada, es como si no fuese. En primer lugar, el asentimiento no se otorga a una representación, sino a un fundamento; este asentimiento sólo se afirma, en efecto, frente a los axiomas." [51] Este pensamiento, que es bueno, si se desarrollase podría formularse sobre poco más o menos así: el pensamiento, como lo subjetivo, tiene que asentir a algo que es y que representa un determinado contenido de la representación. Ahora bien, semejante imagen sensible es algo ajeno al pensamiento, algo a que el pensamiento no puede asentir, por tratarse de algo distinto de él, del que el pensamiento, por el contrario, se mantiene alejado. Sólo existe, en general, un pensamiento al que el pensar se acomode y en el que se encuentre; por tanto, sólo un axioma general puede encontrar semejante asentimiento, ya que sólo esos principios abstractos son directamente pensamientos puros.

Arcesilao argumentaba, pues, en contra de los estoicos el que su principio llevaba dentro de sí la contradicción, ya que la representación pensada tenía que ser el pensamiento de otra cosa y el pensamiento sólo podía pensarse a sí mismo. Este modo de pensar toca evidentemente a la esencia interior del problema. Como vemos, Arcesilao establece aquí la misma famosa diferencia que vuelve a ponerse de manifiesto, con tal importancia, en los tiempos modernos, en la forma de una contraposición entre el pensar y el ser, la idealidad y la realidad, lo subjetivo y lo objetivo. Las cosas son algo distinto a mí. ¿Cómo puedo yo llegar a las cosas? El pensamiento es la determinación autárquica de un contenido, como algo general; pero un contenido dado es algo aislado, a lo cual no es posible, por lo tanto, asentir. Lo uno aparece de un lado y lo otro del lado de allá: lo subjetivo y lo objetivo no pueden complementarse; es ésta una forma de pensar en torno a la cual ha girado durante algún tiempo toda la trayectoria de la filosofía moderna y con la que todavía nos encontramos hoy.

Es importante formarse una conciencia acerca de esta distinción y hacer valer esta conciencia contra el principio de los estoicos. Acerca de esta unidad de la realidad y el pensamiento era acerca de lo que hubieran debido rendir cuentas los estoicos; pero no lo hicieron, como no lo hizo en general la filosofía antigua. En efecto, los antiguos no llegaron a demostrar que lo subjetivo del pensamiento y ese contenido objetivo estén

[51] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 154.

esencialmente destinados, dentro de su diversidad, a trocarse el uno en el otro y que esta identidad sea su verdad; y en Platón sólo encontramos iniciado este pensamiento de un modo puramente abstracto.

Lo difícil es, pues, la unidad del pensamiento y de la representación; por tanto, si el pensamiento como tal es principio, eso quiere decir que es algo abstracto. Por eso la lógica estoica no llega a salir de su marco puramente formal, sin que pueda ponerse de relieve la consecución de un contenido. El pensamiento y el ser son a su vez también factores abstractos de éstos, y, por muchas vueltas que les demos, no lograremos llevarlos a ninguna determinabilidad. No es posible, por consiguiente, que esta unidad de lo general y lo particular llegue a servir de criterio. La representación concebida aparece directamente afirmada por los estoicos; es algo concreto, pero no se demuestra que sea esto lo que hay de verdad en aquella distinción. Llegamos, pues, a la conclusión de que, frente a este algo concreto directamente aceptado, es perfectamente consecuente la afirmación de la diferencia entre ambos.

"En segundo lugar —dice Arcesilao— no existe tampoco ninguna representación comprendida que no sea falsa, como lo demuestran muchas y muy diversas cosas", y los propios estoicos afirman que la representación comprendida puede ser verdadera y falsa. En general, todo contenido determinado tiene su contrapartida en otro contenido determinado, que, en cuanto pensado, debe ser también verdadero necesariamente; lo que se contradice. En eso estriba precisamente el inconsciente darle vueltas a tales pensamientos y razones no concebidos como idea, como unidad de contrarios, sino que afirman en uno de los términos contrarios esto y, al mismo tiempo, lo que representa su negación. Lo verdadero del universo es, por el contrario, otra cosa: la ley general de la razón, que como tal rige para el pensamiento. Las razones son relativamente lo último para un contenido, pero no son lo último en y para sí; se las puede considerar simplemente como buenas razones, como una verosimilitud, para decirlo en los mismos términos que los académicos.

Es ésta una gran conciencia que Arcesilao abrigaba. Pero, como por este camino no puede producirse una unidad, llega, movido precisamente por ello, a la conclusión de que el sabio debe retraerse con su asentimiento; es decir, a la conclusión, no precisamente de que el sabio no deba pensar, sino que no debe considerar como verdad lo por él pensado. "Pues, desde el momento en que nada es concebible, resultará que, si asien-

te, asentirá a algo inconcebible; y, puesto que semejante asentimiento no es más que una opinión, resultaría que el sabio se encontrará en la opinión solamente."[52] Es lo que todavía hoy oímos decir: piénsese, pero sin creer que por este camino se llegue a la verdad; la verdad se halla del otro lado. Cicerón (*Acad. Quaest.* IV, 24) expresa esto así: "No es posible conocer ni lo falso ni lo verdadero, aun cuando esto fuese justo algo como lo falso."

b) En lo que al lado *práctico* se refiere, dice Arcesilao: "Pero, como no es posible *conducir la vida* sin un criterio de lo verdadero o lo falso y como el fin de la vida, que es la *felicidad*, sólo puede determinarse mediante tales razones, tenemos que el sabio, sin retraer su anuencia acerca de todo, se atenderá, en cuanto a lo que debe hacerse o dejarse de hacer, a lo verosímil (εὔλογον)", es decir, a la *representación convincente desde un punto de vista subjetivo.*

Lo que hay de exacto en esto es que las buenas razones no bastan para llegar a la verdad. "La felicidad se logra por medio de *prudencia* (φρόνησις), y la conducta racional se desarrolla por medio de actos justos y convenientes (κατορθώμασι); lo bien hecho es aquello que admite una justificación bien razonada", de tal modo que aparece como la verdad. "Por tanto, quien tome como norma lo bien razonado obrará bien y será feliz"; pero para ello hacen falta cultura y un pensamiento racional.

Por tanto, Arcesilao no sale de este algo indeterminado, de la subjetividad de la convicción y de una verosimilitud justificada por medio de buenas razones. Vemos, pues, que en lo tocante a lo positivo Arcesilao no avanza gran cosa en general, y dice lo mismo que los estoicos; lo único que cambia es la forma, en cuanto que Arcesilao llama simplemente bien razonado o verosímil lo que los estoicos expresan como verdad. En conjunto, sin embargo, este pensador abrigaba una conciencia más alta que los estoicos, ya que para él aquel algo razonado no tenía la significación de un ser *en sí*, sino solamente la de una verdad relativa *dentro de* la conciencia.

2. Carnéades

No menos famoso era *Carnéades*, uno de los sucesores de Arcesilao en la Academia, quien vivió también en Atenas, aunque bastante más tarde. Carnéades nació en Cirene, en la Ol.

[52] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 154-156.

141,3 (217 a. c.) y murió en la Ol. 162,4 (132 a. c.), es decir, a los ochenta y cinco años de edad y, según otros, a los noventa.[53] En aquella embajada de los tres filósofos enviada a Roma, de la que ya hemos hablado (*supra*, p. 345), la agudeza de Carnéades, su elocuencia y su fuerza probatoria, así como su fama, fueron las que causaron mayor sensación y encontraron mayor adhesión y aplauso. Durante esta embajada, a la manera de los académicos, pronunció dos discursos sobre la justicia, uno en pro y otro en contra. La tesis que servía de base a ambos discursos es clara: en la justificación de la justicia establecía lo general como principio; en cambio, en la refutación de ella se hace valer el principio de lo individual, el principio del egoísmo.

Para los jóvenes romanos, que sabían muy poco del carácter antagónico de los conceptos, esto era algo nuevo: ellos no tenían la menor idea de semejantes giros del pensamiento y sintiéronse muy atraídos por este modo de razonar, al que pronto se entregaron con entusiasmo. En cambio, los romanos viejos, principalmente Catón el Mayor, llamado el Censor, que aún vivía, lo vieron con malos ojos y se mostraron indignados contra este método, por entender que apartaba a la juventud de la firmeza de las ideas y virtudes vigentes en Roma. Y, como quiera que el mal se extendiese, Cayo Acilio propuso en el Senado que todos los filósofos fuesen desterrados de la ciudad, incluyendo naturalmente, aun sin que expresamente se hiciera constar así, a los tres embajadores griegos. Sin embargo, el viejo Catón convenció al Senado de la conveniencia de despachar con la mayor rapidez posible los asuntos pendientes con dicha embajada, con objeto de que abandonasen la ciudad de Roma y volviesen a sus escuelas a la mayor brevedad, dedicándose a instruir tan sólo a los hijos de los helenos y dejando que los jóvenes romanos siguieran educándose en las leyes y las instituciones de su patria y aprendiesen sabiduría en el trato con los senadores.[54]

Mas, por muchos esfuerzos que se hagan para ponerle coto, no es fácil acabar con esta corrupción, como no fué posible matar en el paraíso terrenal la sed de conocimiento. El conocimiento, que es un momento necesario en la formación de los pueblos, aparece así como pecado original y corrupción. Las

[53] Diógenes Laercio, IV, 62, 65; Tennemann, t. IV, pp. 334, 443 *s.*; Cicerón, *Acad. Quaest.* II, 6; Valerio Máximo, VIII, 7, ext. 5.

[54] Plutarco, *Cato major*, c. 22; Aulo Gelio, *Noct. Att.* VII, 14; Cicerón, *De orat.* II, 37 *s.*; Eliano, *Var. hist.* III, 17; Brucker, *Hist. crit. phil.* t. I, p. 763.

épocas en las que se levanta el vuelo del pensamiento son consideradas como un mal, desde el punto de vista de la estabilidad del orden antiguo. Pero este mal del pensamiento no puede remediarse con leyes ni recurriendo a otros medios semejantes; sólo puede y debe curarse por sí mismo, cuando el pensamiento mismo se encarga de poner por obra el pensamiento de un modo verdadero.

a) La filosofía de Carnéades nos ha sido transmitida, en su versión más precisa, por Sexto Empírico; y lo que se ha conservado de ella va dirigido también contra el dogmatismo de la filosofía estoica y epicúrea. Este lado, el que consiste en estudiar de cerca la *naturaleza de la conciencia*, principalmente, hace que sus tesis sean interesantes.

Mientras que en Arcesilao nos encontrábamos todavía con buenas razones, el principio afirmado por Carnéades aparece expresado de tal modo, que "en primer lugar, no existe en absoluto ningún criterio de verdad, ni la sensación, ni la representación, ni el pensamiento, ni nada por el estilo, pues todo esto, en su conjunto, no sirve más que para engañarnos". Esta tesis empírica general sigue estando todavía de moda. En el desarrollo ulterior de la argumentación, aparece probada a base de razones, y vemos cómo la naturaleza de la conciencia es proclamada de un modo más preciso en lo que vendrá después.

"En segundo lugar, nos encontramos con que, aunque tal criterio existiese, no podría darse sin una afección (πάθος) de la conciencia, proveniente de la percepción." [55] En efecto, el pensamiento fundamental de Carnéades consiste en sostener que todo criterio tiene que ser necesariamente de tal naturaleza que contenga dos elementos: uno, el elemento objetivo, ente, inmediatamente determinado; el otro, una afección, una actividad, una determinación de la conciencia, elemento éste que forma parte del sujeto sensible o pensante; y como tal no puede, por tanto, constituir ningún criterio, ya que esta actividad de la conciencia consiste en modificar lo objetivo, es decir, en que lo objetivo no llegue directamente a nosotros tal y como es. Se da por supuesta aquí, por consiguiente, la misma relación de separación que más arriba: el entendimiento debe ser considerado como la relación última y simplemente absoluta.

α) Carnéades hace valer, contra los epicúreos, lo siguiente: "Como lo vivo se distingue de lo muerto mediante la actividad de la *sensación*, se concebirá por medio de esto a sí mismo y a

[55] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 159 *s.*

lo exterior. Pero esta sensación que —tal como Epicuro se la representa— permanece inmóvil y no padece ni es mutable, ni es sensación ni puede captar nada. La sensación sólo revela las cosas cambiadas y determinadas con arreglo a la acción de lo real." [56] La sensación de Epicuro es, nos dice Carnéades, algo existente; pero no entraña ningún principio de enjuiciamiento, ya que toda sensación es para sí. Sin embargo, las sensaciones deben ser analizadas desde dos puntos de vista, ya que, del mismo modo que en ellas se determina el alma, se determina también lo determinante de la energía del sujeto consciente. Al sentir yo como ser vivo, se opera en mi conciencia un cambio que representa una determinabilidad hacia el exterior y hacia el interior. En consecuencia, el criterio no puede ser concebido como una determinabilidad simple, sino que encierra más bien una relación en la que hay que distinguir dos momentos: el pensamiento y la sensación.

β) Como, para Carnéades, la sensación es solamente lo primero, dice a continuación: "Habría que buscar, pues, el criterio en la afección que sobre el alma produce lo real." Es decir, el criterio sólo podría consistir en un justo medio entre la acción del alma y la de las cosas exteriores. Pues bien, este contenido determinado de la sensación, determinada, a su vez, por la conciencia, esta pasividad y actividad de la conciencia, este tercer término, era precisamente lo que Carnéades llamaba la *representación*, que en los estoicos forma el contenido del pensamiento. Y dice, refiriéndose a este criterio:

"Pero esta determinabilidad debe ser una indicación tanto de sí misma como del fenómeno o de la cosa que lo produce; esta afección no es otra cosa que la representación. De aquí que la representación en lo vivo sea algo que se representa a sí mismo y a lo otro. Cuando vemos algo, el sentido de la vista obra bajo una afección, y su naturaleza no es ya la misma que antes de ver aquello. Este cambio hace nacer en nosotros dos cosas: de una parte, el cambio mismo, es decir, la representación [lado subjetivo]; de otro lado, lo que produce el cambio, lo visto [lo objetivo]. Pues bien, del mismo modo que la luz se muestra a sí misma y lo muestra a todo en ella, la representación es lo fundamental del saber en los animales y, al igual que la luz, tiene necesariamente que manifestarse a sí mismo y poner de manifiesto lo real, por medio de lo cual se produce la conciencia."

[56] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 160 *s.*

Tal es el punto de vista absolutamente certero de la conciencia, punto de vista comprensible por sí mismo; pero sólo para el espíritu que se manifiesta existe lo otro en la determinabilidad de la conciencia. Espera uno ahora que esta contraposición se desarrolle; pero Carnéades pasa a lo empírico, sin ofrecernos este desarrollo más preciso que de él esperamos.

"Puesto que la representación —continúa— no apunta siempre hacia la verdad, sino que con frecuencia miente y, como los malos mensajeros, se desvía a veces de las cosas de que son portadores, se sigue de aquí que no toda representación puede ofrecer un criterio de la verdad, sino solamente aquella que es verdadera, suponiendo que alguna lo sea. Y como no existe precisamente ninguna representación de tal naturaleza que no pueda ser también falsa, resulta que las representaciones son, en rigor, un criterio común de lo verdadero y lo falso o, dicho en otros términos, que no son tal criterio."

Carnéades invoca también el hecho de que puede darse también una representación de algo inexistente o de que —si los estoicos se empeñan en decir que lo que el ser pensante concibe acerca de lo objetivo es algo existente— puede concebirse también algo falso.[57] Al decir esto, se expresa en términos populares: hay también, en efecto, representaciones de lo no verdadero. Cuando me convenzo de algo, sólo existe en mí una representación *mía*, aunque crea decir *algo* por el hecho de expresar esta convicción. Los estoicos dicen también que el conocimiento, la ciencia objetiva es *solamente* la convicción de lo otro; más exacto sería decir que el contenido es por su naturaleza algo general.

γ) Finalmente, "como ninguna representación es un criterio, no lo es tampoco el *pensamiento*, el cual depende de la representación", razón por la cual tiene necesariamente que ser tan inseguro como ésta. "En efecto, aquello sobre que el pensamiento enjuicia no puede ser otra cosa que representación, y la representación no puede existir sin la sensación ajena al pensamiento", la cual puede ser, por tanto, verdadera o falsa, "de tal modo que no existe criterio alguno".[58] Tal es el rasgo fundamental de la filosofía académica: de una parte, la representación es de suyo esta distinción del pensamiento y el ser; y, de otra parte, es la unidad de ambas cosas, pero no una unidad en y para sí. A este punto de vista llegó, sin pasar de él, la for-

[57] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 161-164, 402.
[58] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 165.

mación filosófica de aquella época; y en este mismo sentido se manifiesta también en los tiempos modernos *Reinhold*.

b) Ahora bien, lo que Carnéades expone *afirmativamente* acerca del criterio consiste en decir que, desde luego, deben establecerse criterios para la *conducción de la vida* y la *obtención de la felicidad*, pero no para la consideración especulativa de lo que es en y para sí. De este modo, Carnéades se orienta más bien hacia lo psicológico y hacia las formas finitas de la conciencia racional; esto no envuelve por tanto tampoco ningún criterio para llegar a la verdad, sino solamente para el empleo subjetivo de lo particular y, por tanto, simplemente para la verdad subjetiva, aunque ello se mantenga siempre como un fin concreto.

"La representación es siempre representación de algo: de aquello que la hace nacer, como del objeto exteriormente sentido, y del sujeto en que se forma, por ejemplo del hombre. Encierra, de este modo, dos relaciones: una con el objeto, otra con el sujeto en quien la representación se da. Desde el punto de vista de la primera relación, puede ser verdadera o falsa: verdadera, si coincide con lo representado; falsa, si no coincide." Sin embargo, este aspecto no puede en modo alguno ser examinado aquí, ya que el juicio acerca de esta coincidencia no está en condiciones de separar la cosa misma de la cosa representada. "Desde el punto de vista de su relación con el sujeto en quien la representación se da, pueden ocurrir dos cosas: que se represente (φαινομένη) la cosa verdaderamente o que no se la represente de un modo verdadero." Pues bien, los académicos sólo tomaban en consideración esta relación de la representación con respecto al sujeto en quien ésta se da. "Lo representado de un modo verdadero es lo que los académicos llaman énfasis (ἔμφασις) y convicción, o representación convincente; a la otra la llaman *apénfasis* (ἀπέμφασις) y no convicción, o representación no convincente. Pues ninguna de las dos cosas nos convence: ni lo que por sí mismo nos representamos como no verdadero, ni lo que, aun siendo verdadero, no nos lo representamos como tal." [59]

Como vemos, Carnéades determina el principio gobernante sobre poco más o menos lo mismo que Arcesilao, en cuanto que, en general, sólo lo reconoce bajo la forma de una "representación convincente"; y, como tal representación convincente, es "al mismo tiempo una representación fija y una representa-

[59] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 166-169.

ción desarrollada", siempre y cuando que pretenda ser un criterio de vida. Estas distinciones forman parte, en su conjunto, de un análisis certero y se dan también, sobre poco más o menos, en la lógica formal; son aproximadamente las mismas fases con que nos encontramos en *Wolff*, cuando habla de la representación clara, distinta y adecuada. "Señalaremos ahora brevemente cuál es *la diferencia entre estos tres grados*." [60]

α) Una representación convincente (πιθανή) en general es aquella que parece ser verdadera y que es suficientemente clara: posee además la amplitud necesaria para que pueda ser aplicada a muy diversos casos; y, al confirmarse cada vez más por medio de la reiteración", como señala Epicuro, "se hace cada vez más convincente y más verosímil". No se ofrece ninguna otra determinación de su contenido, sino que se eleva a criterio *primero* lo que se repite frecuentemente, como generalidad empírica.[61] Pero esto no es más que una representación suelta y en general una representación inmediata, simple.

β) "Pero, como una representación no existe nunca por sí sola, sino que todas ellas forman una cadena y dependen las unas de las otras, al *primer* criterio se añade el *segundo*: el de que ha de ser convincente y firme (ἀπερίσπαστος)",[62] es decir, coherente y determinada en todos sus aspectos, sin que pueda cambiar ni ser traída y llevada y hecha vacilar por las circunstancias, y sin que otras representaciones la contradigan o desmientan, ya que tiene la conciencia de formar una unidad coherente con ellas.

Es ésta una determinación totalmente certera, que en general se da siempre y dondequiera. Nada se ve ni se dice por sí solo, aisladamente, sino siempre en conexión con una multitud de circunstancias. "Así, por ejemplo, cuando nos formamos la representación de una persona, se contienen en ella muchas cosas, tanto en cuanto a lo que se refiere a ella misma como en cuanto a lo que le rodea: en lo que al primer aspecto se refiere, tenemos, v. gr., el color de la piel, la talla, la figura, el movimiento, el vestido, etc.; en lo tocante al segundo aspecto, el aire, la luz, los amigos, y por ahí adelante. Y la representación que nos formemos será tanto más convincente cuanto ninguna de estas circunstancias nos mueva a incertidumbre o nos lleve a considerarla falsa, sino que todas ellas coincidan y formen una unidad armónica." Así, pues, cuando una repre-

60 Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 166 *s.*

61 Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 173-175.

62 Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 176 *s.*; 187-189; 179.

sentación se halla en consonancia con las múltiples circunstancias que la rodean, esa representación podemos decir que es firme. Puede ocurrir que confundamos un cordel con una serpiente, pero será porque no hayamos tenido en cuenta todas las circunstancias que en él concurren. "Así, pues, lo mismo que para juzgar una enfermedad han de tomarse en consideración todos los síntomas, las representaciones firmes son convincentes porque en ellas coinciden armónicamente todas las circunstancias." [63]

γ) "Aún más verosímil que la representación firme es la representación *desarrollada* (διεξωδευμένη), la cual produce una convicción completa": tal es el *tercer* momento. "Mientras que en la representación firme sólo se investiga, en general, si las circunstancias coinciden entre sí, en la representación desarrollada se investigan una por una todas las circunstancias coincidentes. Esto quiere decir que se somete a investigación tanto el sujeto enjuiciador como lo enjuiciado y la pauta con arreglo a la cual se enjuicia. Y así como en la vida corriente, tratándose de cosas poco importantes, nos basta con un testigo, pero en otras más importantes consideramos necesario el testimonio de varios, para ver si existe la necesaria coincidencia entre los diversos testimonios, así en las cosas de poca monta nos contentamos con una representación general convincente, mientras que en asuntos de mayor importancia exigimos una representación firme, y, tratándose de las cosas que afectan a una vida recta y feliz, pedimos una representación investigada en todas y cada una de sus partes." [64]

Vemos, pues, que —al revés de aquellos que cifran la verdad en lo inmediato y sobre todo, en los tiempos modernos, en la intuición, en un saber inmediato, ya sea como revelación interior o como percepción externa— este tipo de certeza ocupa en Carnéades, con razón, la fase inferior de la escala; para él, la representación necesaria es la representación desarrollada, aunque ésta sólo se manifieste de un modo formal. En realidad, la verdad se da solamente en el conocimiento pensante; y si bien Carnéades no agota tampoco esta naturaleza del conocimiento destaca, por lo menos, un momento esencial de ella: el desarrollo y el movimiento enjuiciador de los momentos.

En la Nueva Academia, vemos proclamado lo subjetivo de la convicción, o que sólo cobra conciencia no la verdad en cuanto tal verdad, sino su manifestación o esencialmente lo que

[63] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 176 *s.*; 187-189; 179.
[64] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 181-184.

ésta es para la representación. Sólo se postula, pues, la certeza subjetiva; ya no se habla para nada de la verdad, sino que se trata solamente de lo relativo con respecto a la conciencia. Y así como el principio académico se limitaba a lo subjetivo de la representación convincente, también los estoicos, en rigor, cifraban el en sí en el pensamiento, como Epicuro en la sensación; pero llamando a esto lo verdadero. Los académicos, en cambio, lo contraponían a lo verdadero y afirmaban que no era el ente como tal. Tenían, pues, hasta cierto punto, la conciencia de que el en sí lleva dentro, esencialmente, el momento de la conciencia y no puede existir sin ésta; también esto formaba el fundamento en los anteriores, pero sin que se diesen cuenta de ello.

Así, pues, aunque el en sí guarde ya, según esto, una relación esencial con la conciencia, esto se halla todavía opuesto a la verdad: la conciencia, en cuanto el momento del para sí, mantiene el en sí todavía allá en el fondo, está todavía delante, pero, al mismo tiempo, presenta el para sí, como momento esencial, en contraposición al en sí; dicho en otros términos, la conciencia no se establece todavía como el en y para sí.

Ahora bien, si llevamos este punto de vista de los académicos a sus últimas consecuencias, la conclusión a que llegamos es que sencillamente *todo existe sólo para la conciencia,* con lo cual desaparece la forma de un *ser* en general, y también el saber de lo que es, en cuanto forma; lo cual no es otra cosa que el escepticismo. Así, pues, aunque los académicos prefieran aún una convicción, una probabilidad a la otra, por creer que en aquélla se halla o se dibuja, por lo menos, la meta de una verdad que es en sí, sólo queda en pie, en rigor, este simple atenerse a lo probable sin distinción, o el punto de vista de que todo se refiere del mismo modo simplemente a la conciencia y vale solamente en tanto se manifiesta. Por eso la filosofía de la Academia no estaba llamada a durar mucho, pues señala ya, en realidad, el punto de transición hacia el escepticismo, el cual afirma el imperio exclusivo de la probabilidad subjetiva, negando en absoluto la existencia de una verdad objetiva.

D) EL ESCEPTICISMO

El *escepticismo* corona la concepción de la subjetividad de todo saber, al sustituir en términos generales el ser del saber por la expresión de la *apariencia.* No obstante, este escepticismo se presenta ante nosotros como algo imponente y que

infunde gran respeto a los hombres. En todos los tiempos, y todavía hoy, ha sido considerado como el más temible adversario de la filosofía, teniéndolo incluso por invencible, en cuanto el arte que consiste en disolver todo lo determinado, demostrando su nulidad; tal parece, en efecto, como si se lo reputase *incontrovertible* y como si la diferencia entre las convicciones estribase solamente en saber si el individuo optaba por esta actitud o por una filosofía positiva y dogmática. Su resultado consiste ciertamente en la disolución de la verdad y, por tanto, de todo contenido; es decir, es la más completa negación.

No hay más remedio que reconocer, en verdad, la invencibilidad del escepticismo, aunque sólo desde el punto de vista subjetivo con respecto al individuo, que puede adoptar evidentemente la actitud del hombre que no quiere saber nada de la filosofía y que sólo afirma lo negativo. El escepticismo parece ser, de este modo, algo a lo que uno tiene que rendirse, y tiene uno la sensación de que es inútil tratar de rescatar de esta actitud a quien decide echarse en sus brazos, mientras que los otros pueden aferrarse tranquilamente a su filosofía por la sencilla razón de que se vuelven de espaldas al escepticismo sin querer saber nada de él, en la imposibilidad de hacerle frente para refutarlo. Claro está que no podría dársele por derrotado por el simple hecho de huir de él e ignorarlo; lejos de ello, seguiría existiendo, por su parte, y no sólo eso, sino que se impondría. Y es lo cierto que la filosofía positiva lo deja subsistir *al lado* de ella; el escepticismo, en cambio, adoptando la actitud contraria, ataca a esta filosofía y se esfuerza en superarla.

Claro está que quien se empeñe en ser simplemente un escéptico jamás se dará por vencido ni se verá reducido a las posiciones de la filosofía positiva,[65] del mismo modo que no es posible echar a andar a quien sufre parálisis de todos sus miembros. Y eso es, en efecto, el escepticismo: una parálisis general, una incapacidad para la verdad, que sólo permite al hombre llegar a la certeza, pero no a la certeza de lo general, por lo cual se detiene en lo puramente negativo y en la conciencia de sí

[65] Aquí e inmediatamente después, la expresión de "filosofía positiva" tiene el significado diametralmente opuesto al que acabamos de ver, puesto que la especulación se contrapone evidentemente al dogmatismo; al mismo tiempo, esta expresión, tal como Hegel la emplea, con su doble acepción, no tiene absolutamente nada que ver, por supuesto, con ese positivismo que tantos vuelos está tomando en los últimos tiempos y que, por huir de la necesidad del conocimiento pensante, cae a la postre en los brazos de la revelación y de la simple fe, aunque se adorne con el nombre de pensamiento *libre* [M.].

mismo individual. Mantenerse en lo individual es ciertamente la voluntad del individuo; nadie puede evitar que lo haga, por la sencilla razón de que no es posible sacar a nadie de la nada. Pero una cosa es esto y otra cosa el escepticismo *pensante*, que consiste en poner de manifiesto en todo lo determinado y finito su carácter vacilante e inseguro. La filosofía positiva puede tener la conciencia de que lleva dentro de sí misma la negación del escepticismo, de que éste, por tanto, no se contrapone a ella, ni existe fuera de ella, sino que es simplemente un momento suyo; pero de tal modo que esta filosofía encierra dentro de sí lo negativo en su verdad, cosa que no hace el escepticismo.

Vista más de cerca, la *relación entre el escepticismo y la filosofía* consiste en que aquél es la dialéctica de todo lo determinado. Todas las representaciones de la verdad se hallan expuestas a que se demuestre su carácter finito, puesto que todas ellas encierran una negación y, por tanto, una contradicción. Lo general corriente, lo infinito, no se halla situado por encima de eso, pues lo general como lo opuesto a lo particular, lo indeterminado como lo opuesto a lo determinado, lo infinito como lo opuesto a lo finito, sólo constituye, propiamente, uno de los lados y es, como tal, algo puramente determinado. Así, pues, el escepticismo va dirigido contra el pensamiento racional, en el que las diferencias determinadas prevalecen como las últimas, como algo que es.

Ahora bien, el concepto lógico es de suyo esta dialéctica del escepticismo, pues esta negatividad inherente al escepticismo forma parte también del verdadero conocimiento de la idea. La diferencia estriba solamente en que los escépticos se detienen en el resultado como en algo negativo: "Esto o esto otro encierra una contradicción; por tanto, se disuelve y es como si no existiese." Pero este resultado, en cuanto puramente negativo, encierra a su vez una determinabilidad unilateral con respecto a lo positivo; es decir, el escepticismo se comporta solamente como un entendimiento abstracto. Desconoce que también esta negación es de suyo un determinado contenido afirmativo, puesto que es, en cuanto negación de la negación, la negatividad referida a sí misma y, más precisamente, la afirmación infinita.

Tal es, expresada en términos completamente abstractos, la relación entre la filosofía y el escepticismo. La idea, como idea abstracta, es lo quieto, lo inerte; sólo es verdadera en cuanto se concibe como una idea viva. Para ello, es necesario que sea una

idea dialéctica de suyo, para que pueda vencer aquella quietud inerte y modificarse. Ahora bien, cuando la idea filosófica es una idea dialéctica de suyo no lo es por casualidad; el escepticismo, por el contrario, ejercita su dialéctica de un modo casual, contingente, ya que, según el modo como aparece ante él la materia, pone de manifiesto en ella que es lo negativo de suyo.

Hay que distinguir, además, entre el escepticismo *antiguo* y el *nuevo* escepticismo; a nosotros aquí sólo nos interesa el primero: sólo él presenta una naturaleza verdadera y profunda, puesto que el nuevo es más bien epicureísmo. Así, en estos últimos tiempos, *Schulze* viene predicando en Gotinga su escepticismo y ha escrito un libro titulado *Enesidemo*, para de este modo compararse con este escéptico, interpretando además en otras obras el escepticismo contra las doctrinas de Leibniz y Kant. Ignora, sin embargo, por completo la posición del escepticismo que acabamos de señalar; en vez de plantear la verdadera diferencia que media entre su escepticismo y el antiguo, Schulze sólo conoce dos filosofías, la dogmática y la escéptica, ignorando la tercera. Éste y otros autores toman como base de su concepción la creencia de que se debe tener por verdad el ser sensible, lo que la conciencia sensible nos entrega, dudando en cambio de todo lo demás. Lo que opinamos es lo último, los hechos de la conciencia.

Los escépticos antiguos afirmaban, sin duda, que era necesario atenerse a esto como pauta, pero jamás se les ocurrió afirmarlo como algo verdadero. El nuevo escepticismo se dirige solamente contra el pensamiento, contra el concepto y la idea y, por tanto, contra lo filosófico superior; deja, pues, que la realidad de las cosas subsista intacta e indubitada, y afirma solamente que partiendo de ella no es posible deducir nada en cuanto al pensamiento. Pero esto no es ni siquiera una filosofía de campesinos, ya que éstos saben que todas las cosas terrenales son perecederas y que su ser, por tanto, vale tanto como su no ser. El escepticismo moderno es la subjetividad y la vanidad de la conciencia, evidentemente insuperable, pero no para la ciencia y la verdad, sino solamente para aquélla, para la misma subjetividad. Ésta no sale, en efecto, de lo siguiente: "Esto lo considero yo verdad; mi sensación, mi corazón son lo último y decisivo para mí." Como se ve, aquí sólo se habla de certeza, no de verdad; lo que, por lo demás, ya no se llama hoy escepticismo. Sin embargo, con la convicción de este sujeto individual concreto no se dice nada, aunque se crea proclamar con ello algo muy alto.

Por tanto, aunque por una parte se diga que la verdad es *solamente* la convicción de los otros y, de otra parte, se ensalce también la propia convicción, que al igual que aquélla no pasa de ser un "solamente", no hay manera de sacar a este sujeto de lo que es a la par su soberbia y su humildad. Y así, el resultado del escepticismo antiguo es simplemente la subjetividad del saber; pero este resultado descansa sobre la anulación pensante y desarrollada de todo lo que pasa por ser verdadero y válido, haciendo de este modo que todo sea inconstante.

No tienen, pues, razón quienes consideran y definen el escepticismo como la teoría de la *duda*, ni la palabra griega σκέψις puede traducirse por afán *dubitativo*, como frecuentemente se hace, aunque según Sexto *(Pyrrh. Hyp.* I, 3, § 7) fuese llamado también *eféctico* (ἐφεκτική) por ser una de sus tesis fundamentales la de que el sabio debía retraerse en su asentimiento. La duda, sin embargo, no es sino la incerteza, la indecisión, la irresolución, el pensamiento que se opone a algo válido. Dudar, *dubitare*, viene de *duos*, dos: es un ir y venir entre dos cosas o varias, ninguna de las cuales acaba de satisfacernos, aunque necesariamente tenemos que decidirnos por la una o por la otra. La duda de un hombre entraña fácilmente un desgarramiento del espíritu y el ánimo, produce inquietud y desazón, hace al hombre desgraciado, como ocurre, por ejemplo, con las dudas acerca de la inmortalidad del alma, de la existencia de Dios, etc. Hace cuarenta años[66] se escribía mucho acerca de esto, y también en poesía era la situación del que duda un tema fundamental entre nosotros, habiendo obras, como la *Mesíada*, consagradas a pintar las desventuras engendradas por la duda.

Esto presupone un profundo interés por un contenido y el anhelo espiritual de que este contenido sea consolidado en sí mismo o no lo sea, ya que el espíritu necesita encontrar la quietud de un modo o de otro. Estas dudas no tienen más remedio que ser expresadas por los pensadores finos y sagaces; son, sin embargo, simple vanidad, ganas de torturarse, o bien responden a un desmadejamiento que no conduce a nada.

Este escepticismo se manifiesta hoy en la vida, haciéndose valer como esta negatividad general. El escepticismo antiguo, en cambio, no duda, sino que está cierto de la inexistencia de la verdad, siendo indiferente tanto ante lo uno como ante lo otro; no vaga extraviado de aquí para allá con pensamientos

[66] Lecciones de 1825-26 [M.].

que dejan abierta la posibilidad de que sean falsos, sino que prueba con toda certeza la falta de verdad de todo. O, dicho en otros términos: la duda es para él la certeza, cuya intención no es llegar a la posesión de la verdad, pero que tampoco deja ésta indecisa, sino que se halla perfectamente seguro de sí y en actitud absolutamente resuelta, pero sin que esta decisión y esta firmeza sean, para él, la verdad. Esta certeza de sí mismo tiene como resultado la quietud y la firmeza del espíritu en sí, exenta de toda tristeza y melancolía y que es precisamente lo contrario de la duda. Tal es el *punto de vista* de la inconmovilidad del escepticismo, entre los antiguos.

Ahora bien, antes de entrar a exponer lo que es el escepticismo, diremos algo acerca de la *historia externa* de estas doctrinas. En lo que a los *orígenes* del escepticismo se refiere, los mismos escépticos dicen que se trata de una teoría muy antigua, siempre y cuando que se interprete en un sentido completamente indeterminado y general, como cuando se dice: "Las cosas *son*, pero su ser no es verdadero, sino que entraña también su no ser, o son mudables. Por ejemplo, hoy es hoy, pero es también mañana, etc.; ahora es de día, pero es también de noche, y así sucesivamente." De lo que se proclama de este modo como algo determinado se predica también lo contrario. Cuando se dice que todas las cosas son mudables, es que *pueden* empezar cambiando; pero esto no solamente es algo posible, sino que la afirmación de que todo es mudable significa en realidad, tomada con carácter general, esto: "Nada existe en sí, sino que su esencia consiste en levantarse, por cuanto que las cosas son mudables en sí mismas y por una razón de necesidad. Ahora son así, pero en otro momento serán de otro modo; y este momento, el ahora, ha dejado ya de existir mientras estoy hablando de él, pues el tiempo mismo no permanece ni hace que nada permanezca."

Esta incerteza de lo sensible es una antigua convicción, tanto entre el público no filosófico como entre los filósofos que hasta ahora han sido; ahora bien, esta negatividad de todas las determinaciones es, al mismo tiempo, lo que constituye la característica del escepticismo. Los escépticos tratan de demostrar históricamente su actitud y afirman que ya Homero abrazaba el escepticismo, por cuanto que habla de las mismas cosas en sentidos opuestos. E incluyen también entre los escépticos a Bías con su lema de "No te comprometas", entendiendo que esta frase encierra este sentido general: "No tengas a algo por algo, no te aferres nunca a un objeto, cualquiera que él sea, no

creas en la firmeza de ninguna relación, etc.". Y asimismo se considera como escéptico el aspecto negativo de la filosofía de Jenófanes y Zenón, así como también a Heráclito, con su principio de que todo fluye, de que todo es, por tanto, contradictorio y perecedero; y, finalmente, a Platón y la Academia, aunque el escepticismo no aparezca aún expresado en ellos en toda su pureza.[67]

Es indudable que todo esto puede ser considerado, en parte al menos, como la incertidumbre escéptica de todas las cosas; pero no tiene nada que ver con la doctrina que estamos estudiando. No se trata de una negatividad general y consciente: como consciente, tendría que probar sus afirmaciones; como general, debería extender a todo su falta de verdad de lo objetivo; no se trata, pues, de una negatividad que afirme que nada es en sí, sino sólo para la conciencia de sí mismo, que todo se retrotrae a la certeza de sí mismo solamente. Como conciencia filosófica, el escepticismo es, por tanto, posterior.

Por escepticismo hay que entender una conciencia *formada*, que no considera como verdad no ya simplemente el ser sensible, sino tampoco el ser pensado; que además razona conscientemente la nulidad de este algo afirmado como esencia, y que finalmente no sólo reduce a la nada, de un modo general, esto y aquello sensible o pensado, sino que conoce y postula la falta de verdad de todo.

La historia del llamado escepticismo se inicia de ordinario con Pirrón, a quien se considera como el fundador de esta tendencia, y de él proceden también los nombres de *pirronismo* y *pirronianos*. Sexto Empírico (*Pyrrh. Hyp.* I, c. 3, § 7) dice, refiriéndose a él, "que adoptó la actitud escéptica de un modo más sustancial (σωματικώτερον) y más claro que sus predecesores". Este pensador es anterior a algunos de los filósofos ya tratados: no obstante, como se trata de condensar, en general, la corriente del escepticismo, no hay más remedio que relacionar el escepticismo pirrónico, dirigido contra la verdad inmediata, en parte de lo sensible y en parte de lo moral, con el escepticismo posterior, más desarrollado, el cual va dirigido más bien contra la verdad en cuanto pensada, según se desprenderá del examen ulterior, pues es este tipo de escepticismo el que habrá de producir sensación.

Por lo que se refiere a la *vida* de Pirrón, la contemplamos con el mismo escepticismo que su doctrina, pues lo que acerca

[67] Diógenes Laercio, IX, 71-73; cfr. t. I, pp. 149 *s.*, 226, 263.

de ella sabemos no presenta la menor cohesión y es muy poco seguro. Pirrón vivió en la época de Aristóteles y nació en la ciudad de Elis. No es necesario citar los nombres de sus maestros, entre los que se señala el de Anaxarco, un discípulo de Demócrito. No es posible saber dónde vivió Pirrón o dónde pasó, por lo menos, la mayor parte de su vida. Como prueba del respeto de que en vida llegó a gozar se indica que su ciudad natal lo nombró, incluso, supremo sacerdote y que Atenas le confirió los derechos de ciudadanía. Finalmente, se cuenta de él que acompañó a Alejandro Magno en su expedición al Asia, donde al parecer se dedicó intensamente al estudio de los magos y los brahmanes. Dícese que Alejandro lo mandó ejecutar por haber exigido la muerte de un sátrapa persa y que perdió la vida de este modo a la edad de noventa años. Suponiendo que todo esto sea cierto y teniendo en cuenta que Alejandro pasó en el Asia unos doce o catorce años, resultaría que Pirrón emprendió este viaje en el séquito del monarca macedonio cuando contaba setenta y ocho años, o incluso más.

Al parecer, Pirrón no llegó a actuar como profesor público, sino que se limitó a enseñar a algunos amigos suyos, con carácter particular. Más que acerca de su vida recogen las fuentes algunas anécdotas acerca de su actitud escéptica en lo personal, en las que se trata de poner ésta en ridículo; en estas anécdotas, se trata de situar lo general del escepticismo frente a un caso concreto, de tal modo que resalte de suyo, de un modo al parecer consecuente, lo absurdo de esta actitud. Como Pirrón afirmaba, entre otras cosas, que la realidad de las cosas sensibles no encerraba verdad alguna, se cuenta de él, por ejemplo, que en la calle no se retiraba para dejar pasar a los carruajes, los caballos y demás objetos que venían frente a él y que marchaba directamente contra las paredes, perfectamente convencido de la falta de realidad de las percepciones sensibles, teniendo sus amigos y las gentes que le rodeaban que retirarlo de los peligros en que de este modo se colocaba, con gran riesgo de su vida.[68]

Sin embargo, estas anécdotas deben ser rechazadas como inverosímiles y absurdas, ya que un hombre así mal habría podido acompañar a Alejandro en su expedición al Asia y vivir hasta los noventa años. En seguida se comprende que estas historias y otras semejantes no son más que invenciones encaminadas a burlarse de la filosofía escéptica, llevando su principio hasta

[68] Diógenes Laercio, IX, 61-65, 69 *s.*; Brucker, *Hist. crit. phil.* t. I, pp. 1320-1323.

las últimas consecuencias y hasta la exageración. Los escépticos reconocían el ser sensible, por lo menos, como fenómeno lo suficientemente real para ajustarse a él en la práctica de la vida, aunque no lo reputasen como la verdad; y los mismos neoacadémicos afirmaban ya que en la vida era necesario atenerse no sólo a las reglas de la prudencia, sino también a las leyes de las manifestaciones sensibles.

Después de Pirrón, es famoso entre los escépticos *Timón* de Flío, el *silógrafo.*[69] Los antiguos cuentan muchas de sus mordaces sátiras contra todas las filosofías; son casi todas ellas salidas amargas y sarcásticas, aunque muchas no se caractericen precisamente por su ingenio ni valgan la pena de ser recordadas. El Dr. Paul las ha reunido en un estudio especial; pero entre las sátiras recogidas por él figuran muchas carentes de importancia. No cabe duda de que acreditan bastante más ingenio las cosas semejantes de Goethe y Schiller.

Los pirrónicos desaparecen después de esto y, en general, sólo parece revelarse de vez en cuando alguna que otra figura aislada de esta corriente; y en el transcurso de la historia vemos a los peripatéticos, estoicos y epicúreos enfrentarse durante mucho tiempo solamente a los académicos, conservándose a su lado algunas de las doctrinas de los escépticos antiguos.

El escepticismo fué resucitado más tarde, por obra principalmente de *Enesidemo* de Cnosos (Creta), que vivió en tiempo de Cicerón en Alejandría,[70] ciudad que pronto empezó a rivalizar con Atenas como sede de la filosofía y de las ciencias. En los tiempos posteriores, en los que la Academia se pierde en el escepticismo, vemos a éste, del que por lo demás aquélla sólo aparece separada por una delgada pared divisoria, imperar como el lado puramente negativo. Pero un escepticismo como el de Pirrón, que no revela una gran formación ni se orienta hacia el pensamiento, sino que se manifiesta solamente contra lo sensible, no podía ofrecer gran interés en la formación y el desarrollo de la filosofía como estoicismo, epicureísmo, platonismo, etc. Por consiguiente, para que el escepticismo aparezca con la dignidad propia de la filosofía es necesario que él mismo se desarrolle en su aspecto filosófico; y esto fué, en efecto, lo que hizo Enesidemo.

Uno de los más famosos escépticos, gran parte de cuyas obras se han conservado y que es para nosotros, con mucho, el más importante escritor sobre el escepticismo, ya que nos ha le-

69 Diógenes Laercio, IX, 109.
70 Diógenes Laercio, IX, 116; Brucker, *Hist. crit. phil.* t. I, p. 1328.

gado extensas y detalladas descripciones de esta filosofía, es *Sexto Empírico,* de cuya vida, sin embargo, es muy poco desgraciadamente lo que conocemos. Sabemos que era médico, y su propio nombre nos indica que era un médico empírico que no se guiaba en su práctica por ninguna teoría, sino simplemente por las apariencias o las manifestaciones de la realidad. Sexto vivió y enseñó aproximadamente a mediados del siglo II d. c.[71] Sus obras se dividen en dos partes: *1)* Sus *Pyrrhoniae Hypotyposes,* en tres libros, nos ofrecen, en cierto modo, una exposición general del escepticismo en su conjunto; *2)* de sus libros *Adversus Mathematicos* —es decir, contra la ciencia en general y especialmente contra los geómetras, aritméticos, gramáticos, músicos, lógicos, físicos y éticos—, que forman once en total, hay seis dirigidos realmente contra los matemáticos, pues los cinco restantes se dedican a polemizar contra los filósofos.

La *diferencia entre la Academia y el escepticismo* era un tema de que se ocupaban mucho los escépticos. Por lo demás, la Nueva Academia lindaba tan de cerca con el escepticismo, que los escépticos tenían bastante con quitársela de encima, y en el seno de la escuela escéptica se sostuvo una larga e importante disputa sobre si Platón primero, y la Nueva Academia después podían incluirse o no entre los escépticos,[72] viéndose por ello que Sexto Empírico no sabe bien qué hacer con Platón. En general, los escépticos ponen un exquisito cuidado en deslindar campos con los demás sistemas. Sexto *(Pyrrh. Hyp.* I, c. 1, §§ 1-4) distingue tres filosofías: "Quien busca un objeto tiene o bien que encontrarlo o bien negar que pueda encontrarse, o bien seguir buscándolo. Otro tanto acontece con las investigaciones filosóficas: unos afirman haber encontrado lo verdadero; otros niegan que sea posible llegar a captarlo; los terceros, por fin, perseveran en su búsqueda. Los primeros, tales como Aristóteles, Epicuro, los estoicos y otros, son los llamados dogmáticos; quienes afirman la imposibilidad de llegar a captar la verdad son los académicos; los escépticos siguen buscando. Existen, pues, tres filosofías: la dogmática, la académica y la escéptica."

De aquí que los escépticos se llamen también los indagadores (cetéticos, ζητητικοί) y que su filosofía reciba, a veces, el nombre de indagadora (ζητητική).[73] Sin embargo, la diferencia entre el escepticismo y la Nueva Academia reside sola-

71 Brucker, *Hist. crit. phil.* t. II, pp. 631-636.
72 Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, c. 39, §§ 221-225.
73 Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, c. 3, § 7; Diógenes Laercio, IX, 69 *s.*

mente en la forma de la expresión y no tiene, por tanto, gran alcance: en general, responde solamente a la tendencia de los escépticos a rehuir y evitar toda suerte de expresiones afirmativas. Sexto Empírico *(Pyrrh. Hyp.* I, c. 7, § 13; c. 10, §§ 19 *s.*) dice a este propósito: "El escéptico no dogmatiza, sino que se limita a asentir involuntariamente a las afecciones a que se ve forzado por las representaciones; así, por ejemplo, cuando siente calor o frío, no dirá que no parece sentir frío o calor. Si se nos pregunta si el *sujeto* es tal y como aparece, reconocemos la *apariencia* (φαίνεσθαι), pero no nos ponemos a investigar la cosa aparente, sino solamente el *predicado* (ὃ λέγεται) que de lo aparente se dice.[74] Por tanto, el que algo sea dulce sólo lo investigamos con respecto al concepto (ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ); pero esto no es lo que aparece, sino lo que se predica de lo aparente. Pero, cuando nos ponemos a investigar directamente sobre lo aparente, no lo hacemos para destruir lo aparente, sino para refutar la precipitación (προπέτειαν) de los dogmáticos."

Los escépticos aspiran, por tanto, a que en lo que dicen no se les pueda poner de manifiesto el predicado de un ser y así, en una tesis, por ejemplo, ponen siempre en vez de *ser aparecer*. Dicen, según Sexto Empírico *(Pyrrh. Hyp.* I, c. 7, § 14; c. 28, § 206): "El escéptico no emplea sus tesis, por ejemplo, no determinar nada (οὐδὲν ὁρίζειν), por nada más (οὐδὲν μᾶλλον), nada es verdad, etc., como si *fuesen*. Pues cree, por ejemplo, que la tesis de que todo es falso es también falsa, como cualquiera otra y se halla, por tanto, limitada (συμπεριγράφει). Por consiguiente, en todas las tesis escépticas debemos tener presente que no afirmamos en modo alguno que esas tesis sean verdaderas, puesto que decimos que pueden destruirse a sí mismas, puesto que se hallan limitadas por aquello de que se predican."

Ahora bien, tampoco la Nueva Academia de Carnéades predica nada como lo verdadero y lo que es, o como algo a que podría asentir el pensamiento. Así, pues, los neoacadémicos no se hallan muy distantes de los escépticos. Lo único que el escepticismo puro echa en cara a la Academia es que es todavía impura. "Pero, evidentemente —dice Sexto Empírico *(Pyrrh. Hyp.* I, c. 33, §§ 226-233)— difieren de nosotros en el enjuiciamiento de lo bueno y de lo malo, desde el momento en que afirman que algo *es* bueno o malo", aquello es retraer la anuencia, esto el asentimiento *(supra,* p. 408) "estando conven-

[74] Cfr. *supra,* p. 320.

cidos de que es más verosímil que aquello a que aplican el predicado de bueno *es* más bueno que lo contrario".

Por eso precisamente no se elevan a la pureza del escepticismo, porque dicen que algo *es* y no simplemente que *parece*. Pero esto no es más que una cuestión de forma, pues el contenido se encarga de anular inmediatamente lo que en la forma se presenta como algo afirmativo. Cuando decimos que "algo es un bien y que el pensamiento da su anuencia" y a continuación preguntamos: "Pero, ¿qué es el bien al que el pensamiento da su anuencia?", el contenido es que el pensamiento no debiera asentir. Por tanto, aunque la forma sea la de que "es un bien", el contenido es el de que no debe tenerse nada por bueno, por verdadero. De aquí el reparo de los escépticos. Para los escépticos "son iguales todas las nociones, en lo que se refiere a la verosimilitud o inverosimilitud en cuanto al fundamento", en cuanto a la verdad. "Los académicos, en cambio, dicen que las unas son verosímiles y las otras no, y que entre las verosímiles hay una que debe ser *preferida* a las otras por su verdad." La preferencia es, por tanto, una de las formas que los escépticos combaten, pues estas expresiones tienen un tono demasiado positivo, para ellos.

Ahora bien, la *naturaleza del escepticismo* consiste en creer que cuando desaparece lo objetivo, lo que se tenía por verdad, el ser o lo general, todo lo determinado, todo lo afirmativo, y cuando el espíritu retrae su asentimiento, la conciencia de sí mismo logra por sí misma un estado de seguridad de ánimo y de inmutabilidad de sí misma; es, en esencia, el mismo resultado con que nos encontrábamos en los más próximos filósofos anteriores. Por tanto, tan pronto como la conciencia de sí mismo tiene algo por verdad, se ve vinculada a ello: es para ella la esencia general y trascendente, frente a la cual aquello es lo nulo.

Pero esta verdad extraña y determinada, como algo finito, no es en sí, y, por ello, tiene necesariamente que vacilar y cambiar. Y al desaparecer esta base firme, la conciencia de sí mismo pierde, a su vez, el equilibrio y se ve arrastrada a la inquietud, el temor y la angustia, ya que su punto de apoyo y su paz residían en la existencia de su ser y su verdad.

Pues bien, la conciencia escéptica de sí mismo no es sino esta emancipación subjetiva de toda la verdad de este ser objetivo y de la tendencia a cifrar su esencia en algo de este tipo. El *fin* del escepticismo consiste, pues, en acabar con ese servicio inconsciente a que se ve condenada la conciencia de sí

mismo, para hacer que ésta retorne a su sencillez y, en la medida en que el pensamiento se afianza sobre un contenido, curarlo de este contenido fijo en el pensamiento.

"El *principio eficiente* del escepticismo —dice por ello Sexto Empírico (*Pyrrh. Hyp.* I, c. 6, § 12; c. 12, §§ 25-30)— es la esperanza de la imperturbabilidad. Los mejores hombres, inquietos por la inconstancia de las cosas y dudando a qué habrían de prestar su asentimiento, dieron en investigar qué era lo verdadero y qué lo falso en las cosas, como si al decidir esto pudieran llegar a establecer fundamentos inconmovibles. Pero, lanzado a esta investigación, el hombre llega a la conciencia de que las determinaciones [las inclinaciones, las tendencias, etc.] opuestas tienen todas ellas igual fuerza", es decir, se compensan entre sí; "y como, en vista de esto, no puede decidir entre ellas, no tiene más que un camino para llegar a lo inconmovible, que es el de retraer su asentimiento. En efecto, si considera que algo es bueno o malo por naturaleza, se sentirá constantemente inquieto y desazonado, bien por no poseer lo que tiene por bueno, bien por creerse torturado por el mal natural. Ahora bien, el hombre indeciso acerca de lo que es por naturaleza bueno y bello, huye de todo y no se entrega a nada con entusiasmo, siendo, por ello, inconmovible. Ocurre con el escéptico lo que cuentan que le sucedió al pintor Apeles. Refiérese de éste que, como estuviera pintando un caballo y no acertara a representar bien la espuma, en un arranque de rabia lanzó contra el cuadro la esponja en que limpiaba los pinceles y en la que se mezclaban todos los colores, consiguiendo de este modo, sin proponérselo, una reproducción exacta de la espuma que no acertaba a pintar." Así también los escépticos logran, con la mescolanza de todo lo que es y de todos los pensamientos, la simple igualdad consigo misma de la conciencia de sí mismo, que sigue al espíritu "como la sombra al cuerpo" y sólo se adquiere y puede adquirirse por obra de la razón. "Por eso decimos que el fin que el escéptico persigue es la inconmovibilidad de las representaciones y la moderación en los afectos obligados."

Es esa indiferencia que los animales poseen por naturaleza y que el hombre —distinguiéndose en esto de los animales— alcanza por obra de la razón. Cuentan de Pirrón que, en medio de una tormenta, yendo embarcado y viendo a sus compañeros de viaje presas del pánico, vacilantes e indecisos, les mostró a un cerdo que iba también en el barco, indiferente a cuanto ocurría, sin dejar de comer, pronunciando estas pala-

bras: "He ahí la imperturbabilidad en que debiera encontrarse el sabio";[75] pero la imperturbabilidad del hombre se diferencia de la del cerdo en que debe adquirirse por la vía de la razón.

Ahora bien, aunque el escepticismo considerase el ser solamente como algo aparente o como una representación, era una apariencia o una representación por la que el escéptico debía guiarse en sus actos y en sus abstenciones. Por eso las anécdotas que a Pirrón se le atribuyen y de las que hablábamos (*supra*, p. 427) se hallan en contradicción con lo que acerca de esto dicen los propios escépticos: "Nosotros nos atenemos evidentemente a un fundamento que, con arreglo a los fenómenos sensibles, nos enseña a organizar la vida conforme a las costumbres y a las leyes de la patria y a las instituciones y afecciones peculiares." [76] Pero esto sólo tenía para ellos la significación de una certeza y una convicción subjetivas, no el valor de una verdad en y para sí.

El *modo general* del escepticismo era, pues, tal como lo expresa Sexto Empírico (*Pyrrh. Hyp.* I, c. 4, §§ 8-10; c. 6, § 12), "una *fuerza* consistente en *oponerse* de algún modo a lo *sentido* y a lo *pensado*, es decir, en oponer lo sensible a lo sensible y lo pensado a lo pensado, o lo sensible a lo pensado y lo pensado a lo sensible; o sea, en poner de relieve que algo tiene tanto valor y tanta validez como lo opuesto a ello, siendo, por tanto, indiferente para la convicción y la no convicción; se llega por este camino al retraimiento en el asentimiento (ἐποχή), que nos hace abstenernos de elegir y definir y, como consecuencia de ello, a la libertad de todos los movimientos del ánimo. El principio del escepticismo reside, pues, en la tesis de que a cada fundamento se contrapone otro fundamento igual. Pero no admitimos necesariamente como fundamentos contrapuestos la afirmación, de un lado, y de otro lado la negación, sino simplemente aquellos fundamentos que pugnan entre sí".

Lo sentido es el ser de la certeza sensible en general, que lo considera espontáneamente como la verdad; o bien es lo sentido en su forma epicúrea, que lo afirma conscientemente como lo verdadero. Lo pensado es, en su forma estoica, un concepto determinado, un contenido en una forma simple de pensamiento; estas dos clases, la conciencia inmediata y la conciencia pensante, abarcan todo cuanto de algún modo es posible contraponer. En la medida en que el escepticismo se limita a

[75] Diógenes Laercio, IX, 68.
[76] Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, c. 8, § 17.

esto, constituye un *momento de la filosofía* misma, la cual, dirigida de un modo igualmente negativo contra ambas cosas, sólo lo reconoce como verdadero en su levantamiento. Sin embargo, el escepticismo cree llegar todavía más allá; tiene la pretensión de remontarse hasta la idea especulativa y de superarla, a pesar de que ésta se halla por encima de él, ya que lo lleva dentro de sí como momento (v. *supra*, p. 422). Puede imponerse evidentemente sobre lo sensible y lo pensado en su separación; pero la idea no es ni lo uno ni lo otro, y no toca para nada a lo racional. Tal es el eterno equívoco del escepticismo para quienes no conocen la naturaleza de la idea, pues creen que la verdad se presenta necesariamente bajo la una o la otra forma y es una de dos cosas: o un concepto determinado o un ser determinado. Contra el concepto como concepto, es decir, contra el concepto absoluto, no se dirige para nada el escepticismo; el concepto absoluto es más bien su arma, aunque el escepticismo no tenga conciencia de ello. En parte, veremos cómo maneja esta arma contra lo finito y, en parte, cómo la esgrime contra lo racional.

Así, pues, aunque el escepticismo se expresa siempre en el sentido de que todo es pura apariencia, los escépticos van más allá que los partidarios del moderno idealismo puramente formal, pues se enfrentan con el contenido y muestran cómo todo contenido es un contenido sentido o un contenido pensado, teniendo por tanto algo contrapuesto. Así, pues, ponen de manifiesto la contradicción que se encierra *en el contenido mismo*, de tal modo que de todo lo que se predica cabe predicar, al mismo tiempo, lo contrario; tal es lo objetivo del escepticismo en su apariencia, lo que hace que no sea un idealismo subjetivo.

Sexto (*Pyrrh. Hyp.* I, c. 13, §§ 32-33) dice: "De este modo, se opone, por ejemplo, lo sensible a lo sensible, recordándose que la misma torre, vista de cerca, parece cuadrada y, vista de lejos, parece redonda", razón por la cual puede decirse, indiferentemente, que es la una cosa o la otra. Claro está que se trata de un ejemplo bastante trivial; pero lo importante es el pensamiento que en él se encierra. "O bien se contrapone lo pensado a lo pensado. Para demostrar que existe una Providencia" que premia el bien y castiga el mal· "se invoca frente a quien la niega el sistema de los cuerpos celestes; pero a ello se opone que a los buenos les va con frecuencia mal y que los malos son muchas veces felices, lo que demuestra que no existe tal Providencia." Y, hablando de la "oposición entre lo pen-

sado y lo sensible", cita Sexto la determinación de Anaxágoras, quien dice, apoyándose en razones de pensamiento, que la nieve es negra, aunque parezca blanca, ya que es agua helada y el agua no tiene color, es decir, es negra, teniendo que serlo también, por tanto, la nieve.

Veamos ahora, *más de cerca,* cómo proceden los escépticos. Su método consiste en reducir a *ciertas formas,* no tesis, esta actitud general de contraponer a cada afirmación determinada otra. No cabe, pues, como corresponde a la naturaleza misma del escepticismo, postular un sistema de tesis, ni esta filosofía pretende ser un sistema, cualquiera que sea; tampoco es propio del espíritu del escepticismo el formar una verdadera escuela, sino simplemente una cohesión exterior, en el más amplio de los sentidos. Esto es lo que quiere decir Sexto *(Pyrrh. Hyp.* I, c. 8, § 16; c. 3, § 7) cuando afirma que el escepticismo no representa la *elección* (αἵρεσις) de ninguna clase de dogmas, ni una preferencia dada a ciertas tesis, sino simplemente una *guía* (ἀγωγή) para vivir bien y pensar de un modo certero; por tanto, más bien una manera con arreglo a la cual sólo se ponen de relieve los métodos generales de aquella contraposición. Y, siendo fortuito el que se revelen tales o cuales pensamientos, lo es también el modo de abordarlos, ya que en unos se manifiesta la contradicción de un modo y en otros de modo distinto. Estos modos determinados de la contraposición a través de los cuales se llega al retraimiento de la anuencia es lo que los escépticos llaman *giros* (τρόποι), los cuales se aplican a todo lo pensado y a todo lo sentido para demostrar que no se trata de algo *en sí,* sino de algo que guarda relación con otra cosa, que se manifiesta, por tanto, en ello, a la vez que esto deja que se manifieste así, lo que quiere decir que todo el ser es simple apariencia, y lo es por la cosa misma, no por algo distinto postulado como verdadero.[77] Cuando se dice, por ejemplo, que la ciencia empírica no encierra verdad alguna, ya que ésta sólo existe en la razón, se da por supuesto, en realidad, lo contrario del empirismo; aunque se demuestre a la luz de ella misma la verdad de la razón, no implica esto la refutación de la ciencia empírica, pues ésta ocupa un lugar al lado de aquélla, con los mismos títulos, y dentro de ella misma.

Ahora bien, como la ciencia escéptica consiste en el arte de poner de manifiesto las contradicciones por medio de estos *tropos,* es necesario que esclarezcamos ahora los giros así lla-

[77] Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, c. 14, § 36; c. 15, § 164; c. 16, § 178.

mados. Los mismos escépticos, por ejemplo Sexto Empírico (*Pyrrh. Hyp.* I, cs. 14-15), distingun entre estas formas unas *antiguas* y otras *nuevas:* diez en total procedentes de los escépticos antiguos, principalmente de Pirrón, y otras cinco añadidas por los escépticos nuevos y más concretamente por *Agripa,* según Diógenes Laercio (IX, 88).

Por la enumeración de estas diversas formas de razonamiento, veremos que las antiguas van dirigidas, en general, contra la conciencia corriente y forman parte de un pensamiento poco desarrollado, de una conciencia que tiene ante sí, en primer lugar, el ser sensible. Van dirigidas, en efecto, contra lo que llamamos la creencia corriente en la verdad inmediata de las cosas, refutándola de un modo igualmente inmediato, no por medio del concepto, sino por medio del ser contrapuesto, pues su propia enumeración hará resaltar esta ausencia del concepto. Las otras cinco, en cambio, presentan mejor aspecto, ofrecen mayor interés y tienen evidentemente un origen posterior; van dirigidas contra la reflexión, es decir, contra una conciencia que se refiere al entendimiento desarrollado, es decir, especialmente contra las formas del pensamiento, contra las categorías científicas, contra el ser pensado de lo sensible y contra su determinación por medio de los conceptos.

Aunque podamos desdeñar la mayoría de aquellos criterios completamente triviales, no tenemos más remedio que fijarnos en ellos, puesto que se trata de manifestaciones históricas, que van dirigidas, esencialmente, contra la forma "es". No cabe duda de que es una conciencia altamente abstracta la que se pone como objeto esta forma abstracta, "es", combatiéndola. Pero, por muy trivial y vulgar que puedan parecer estos tropos, aún es más trivial y vulgar la realidad de los llamados objetos externos, el saber inmediato, como cuando, por ejemplo, digo: "esto es amarillo"; no hay para qué hablar de filosofía ni de nada que se le parezca, cuando se afirma, a la manera de un novato, la realidad de tales conceptos. Pero este escepticismo hallábase esencialmente alejado del punto de vista de tener por verdad las cosas de la certeza inmediata; por consiguiente, se opone más bien al moderno escepticismo, que parte del supuesto de que lo que se halla en nuestra conciencia inmediata, más aún, todo lo sensible, es algo verdadero (v. *supra,* p. 423). Por el contrario, el escepticismo antiguo, cuyos giros pasamos a examinar ahora más en detalle, va dirigido precisamente contra la realidad de las cosas.

1. Los tropos antiguos

Estos *tropos antiguos* revelan la carencia de abstracción, como la incapacidad para reducir su diversidad a puntos de vista generales y simples, aunque en realidad todas sus partes confluyen en un concepto simple y, en parte, sus diferencias aparezcan agrupadas, a su vez, bajo unas cuantas determinaciones simples y necesarias; partiendo de todo esto y en relación con el saber inmediato, se aspira a poner de manifiesto la inseguridad de aquello de que decimos que "es". El propio Sexto Empírico (*Pyrrh. Hyp.* I, c. 14, § 38) observa que "hay tres tropos que lo comprenden todo: uno es el del sujeto enjuiciador; otro, el de aquello acerca de lo que se juzga; el tercero, aquello que comprende los dos lados anteriores", la relación entre el sujeto y el objeto. Cuando el pensamiento se forma y desarrolla abarca las cosas en estas determinaciones generales.

a) "El *primer* tropo es la *diversidad de la organización animal,* con arreglo a la cual los diferentes seres vivos se forman distintas representaciones y sensaciones del mismo objeto. Los escépticos lo deducen así del diverso modo de nacer estos seres, ya que unos nacen por generación y otros sin ella [por efecto de una *generatio aequivoca*], y entre los primeros, algunos nacen de un huevo, mientras que otros vienen ya directamente vivos al mundo, etc. No cabe, pues, la menor duda de que este diverso origen de los seres determina en ellos distintas y hasta opuestas constituciones orgánicas, distintos temperamentos, etc. La diferencia que existe entre las partes del cuerpo, principalmente entre aquellas que le sirven al animal para diferenciar y sentir, se traduce en ellos en las más grandes diferencias en cuanto a las representaciones, del mismo modo que, por ejemplo, los que padecen de ictericia ven amarillo lo que los otros ven blanco" y verde lo que a los demás les parece azul. "Y así, vemos cómo los ojos de los animales presentan una estructura distinta, según las diversas clases de generación, y distinto color, siendo unas veces azules, otras grises, castaños, rojos, etc.; y todo esto contribuye, naturalmente, a que las sensaciones transmitidas sean distintas." [78]

No cabe duda de que esta diversidad del sujeto determina, a su vez, una diversidad en cuanto a la sensación, y ésta, por su parte, una diversidad de representación en cuanto a las cualidades de lo sentido. Cuando decimos que algo "es", afirma-

[78] Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, c. 14, §§ 40-44.

mos algo fijo, que se mantiene a través de todas las circunstancias, cualesquiera que ellas sean; los escépticos afirman, por el contrario, que todo es mudable. Pero, aunque con ello superen toda la igualdad e identidad sensibles y, por tanto, *esta* generalidad, es para dar paso a otra, pues la generalidad o el ser consisten precisamente en saber, por ejemplo, cómo ve lo blanco el ictérico, es decir, en conocer la ley necesaria que hace que la sensación sufra un cambio, en él. Claro está que esto lleva consigo el que aquella primera generalidad sensible no sea una verdadera generalidad, ya que se trata de una generalidad inmediata y no de una generalidad conocida; y, por tratarse de un ser sensible, se le demuestra con razón su no generalidad por medio de otra generalidad. Frente a la afirmación de "esto es azul, porque yo lo veo así", como si el hecho de que yo lo vea fuese, sencillamente, la razón de por qué yo lo afirmo como azul, se invoca con razón otra inmediatividad de visión, la de otro sujeto para el que no es azul, sino verde, supongamos.

b) El *segundo* tropo, la *diversidad de los hombres* en lo tocante a las sensaciones y a los estados puede reducirse, en su conjunto, al primero. Por lo que se refiere a las diferencias corporales, establecen los escépticos cuatro clases de idiosincrasias: así, por ejemplo, aducen en contra de la tesis de que la sombra es fría el caso de uno que se puso a temblar al sol y sintió calor a la sombra; contra la afirmación de que la cicuta es venenosa, invocan el hecho de que hubo en el Ática una mujer vieja que bebió una dosis considerable de esta infusión sin experimentar el menor daño, por donde se llega a la conclusión de que el predicado veneno no es objetivo, puesto que a unos los mata y a los otros no les causa ningún mal.

Y como existe una diferencia física tan grande entre unas y otras personas y el cuerpo es la imagen del alma, necesariamente tiene que existir entre los hombres una gran diferencia en cuanto al espíritu, lo que les lleva a sostener los juicios más contradictorios, hasta el punto de que no es posible saber a quién ha de creerse; y, en la imposibilidad de preguntar a todos, la mayoría de las gentes no saben a qué atenerse.[79]

También este tropo se refiere a lo inmediato; cuando se trata, simplemente, de creer una cosa porque otros la digan, el resultado inevitable es, por tanto, la contradicción. Pero semejante creencia, que aspira solamente a creer, es en realidad,

[79] Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, c. 14, §§ 79-82, 85-89.

incapaz de escuchar lo que se dice; es simplemente la captación inmediata de una afirmación inmediata. Aquí, no se busca el fundamento, y sólo el fundamento puede ayudarnos a descubrir el sentido de las palabras de que está formada una afirmación inmediata.

La diversidad de los hombres, en general, es algo que se manifiesta o puede manifestarse también de otro modo. Dícese que los hombres difieren en cuanto a los gustos, a la religión, etc.; que la religión es incumbencia de cada cual, que cada hombre debe formarse su concepción religiosa del mundo desde su propio punto de vista, etc. Consecuencia de esto es que no se reconozca, por lo que a la religión se refiere, nada objetivo y verdadero, que todo se deje al albedrío de la subjetividad, que se adopte una actitud de indiferentismo ante todo lo afirmado como verdad. En estas condiciones, no puede prevalecer ninguna iglesia, pues cada cual tiene la suya, su liturgia propia, su confesión propia, su propia religión.

Y, sobre todo, los escépticos predican —como hacen en todo tiempo quienes tratan de rehuir, bajo los más diversos pretextos, el esfuerzo de filosofar y se empeñan en justificar esta actitud— la diversidad de las filosofías. Sexto Empírico lo hace con gran lujo de detalles, y ya aquí podemos poner de relieve este punto, aunque habremos de encontrarnos de nuevo con él, de un modo todavía más acusado, cuando tratemos del primero de los tropos posteriores. Si se considera vigente el principio de los estoicos, tal como es inmediatamente, la misma verdad encierra, y la misma vigencia, el principio de los epicúreos, que es cabalmente el opuesto a éste. Y si se afirma, de esta manera, que ésta *es* la tesis, la afirmación de esta filosofía, nos encontramos ciertamente con la más grande de las diferencias. Y, así, nos sale al paso aquella chabacana argumentación de que hablábamos ya más arriba (t. I, p. 21): "como las más grandes cabezas de todos los tiempos han pensado de un modo tan distinto, sin conseguir jamás ponerse de acuerdo, sería una arrogancia inadmisible atreverse a intentar lo que ellas no han logrado". De este modo, el miedo al conocimiento hace pasar por virtud, en quienes así hablan, lo que no es más que la pereza de su razón.

Ahora bien, aunque no pueda negarse la diversidad de las filosofías, puesto que es un hecho que existe una gran diferencia entre la de un Tales, un Platón o un Aristóteles, y no sólo en el terreno de las apariencias, pues estas diversas filosofías se contradicen y refutan las unas a las otras, ya el solo

modo de tratar de llegar a conocer las filosofías a través de estas tesis revela el desconocimiento de lo que la filosofía es, *pues las tales tesis no son ninguna filosofía ni expresan ésta.* La filosofía no puede ser, en modo alguno, este algo inmediato de una tesis, ya que en ello se deja a un lado justo el conocimiento, que es lo esencial; por eso, estas gentes lo ven todo en una filosofía, menos la filosofía misma que es lo que pasan por alto. Por muy distintos que los sistemas filosóficos puedan ser, jamás serán tan distintos como lo blanco y lo dulce, lo verde y lo áspero, pues todos ellos coinciden, por lo menos, en una cosa: en ser filosofías, y esto es precisamente lo que no se echa de ver. Y por lo que se refiere a la diversidad entre las filosofías, no hay que perder de vista esta vigencia inmediata, ni la forma en que la esencia de la filosofía se proclama de un modo inmediato. Contra este *es* va dirigido también evidentemente este tropo, ya que todos los tropos se dirigen contra el *es*; pero lo verdadero no es tampoco este *ser* escueto, sino esencialmente el proceso. La relativa diversidad de las filosofías, en sus mutuas relaciones (véase el tropo quinto), debe concebirse siempre como una cohesión y, por tanto, nunca como un *es*.

c) El *tercer* tropo versa sobre la *diversidad en cuanto a la organización de los instrumentos de los sentidos*, y así, por ejemplo, mientras que el ojo ve algo abultado en un cuadro, el tacto lo encuentra más bien liso, etc.[80] Trátase, en realidad, de un tropo subordinado, ya que en rigor semejante determinación por medio de un sentido cualquiera no constituye la verdad de la cosa, lo que ésta es en sí. Es necesaria la conciencia de que la enumeración ajena al pensamiento que atribuye un ser sucesivamente a lo azul, lo esquinado, etc., no agota ni predica el ser mismo de la cosa; trátase simplemente de predicados que no definen la cosa como sujeto. Es siempre importante llamar la atención hacia el hecho de que los diferentes sentidos captan lo mismo de un modo contradictorio, pues de ello se desprende la nulidad de la certeza sensible.

d) El *cuarto* tropo se refiere a la *diversidad de las circunstancias en el sujeto*, con arreglo a los estados y a los cambios que se dan en él y que nos obligan a abstenernos de afirmar nada. La misma cosa se le revela al mismo hombre de distinto modo según que se halle, por ejemplo, quieto o en movimiento, dormido o despierto, sintiendo odio o amor, sobrio o embriagado, según que sea joven o viejo, etc. Dentro de la diversidad

80 Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, c. 14, §§ 91 *s.*

de estas circunstancias, nos encontramos con que frecuentemente se emiten juicios muy distintos acerca del mismo objeto; por esta razón debe considerarse también esto como una simple manifestación o apariencia.[81]

e) El *quinto* tropo guarda relación con las *distintas posiciones, distancias y lugares*, ya que la cosa aparece de un modo distinto según el diferente punto de vista que se adopte. Así, por lo que se refiere a la posición, a quien se halla en uno de los extremos de un largo corredor le parece que éste se angosta al final, y cuando se coloca ahí, ve que tiene detrás una anchura igual a la que había visto delante. La distancia es, en rigor, una diferencia que afecta tanto a la grandeza como a la pequeñez de los objetos. Por lo que se refiere al lugar, la luz de una linterna apenas se ve al sol y, en cambio, expande una viva claridad en medio de las tinieblas. El plumaje de las palomas tiene distintas irisaciones según el punto de vista desde el que se contemple.[82] Acerca del movimiento, sobre todo, imperan concepciones muy distintas. La contradicción más conocida es la que se refiere a la rotación del sol en torno a la tierra o de la tierra alrededor del sol. Como es la tierra la que tiene que girar en torno al sol, aunque aparezca lo contrario, aquel movimiento se demuestra por medio de razones. Sin embargo, esto no hay por qué exponerlo aquí, pues este tropo se propone sencillamente demostrar que, al hallarse una percepción sensible en contradicción con otra, no es en ella en la que puede expresarse el ser.

f) El *sexto* tropo está tomado de la idea de *mezcla*, ya que no hay nada que se revele aislado y por sí solo a los sentidos, sino siempre mezclado con otras cosas; y esta mezcla necesariamente lo hace cambiar o lo modifica, y así vemos, por ejemplo, cómo los olores son más fuertes bajo el calor del sol que en el aire frío, etc. Además, estas mezclas se dan también a través del sujeto mismo: el ojo está formado por diversas membranas y diferentes líquidos, el oído tiene diversos conductos, etc.; por tanto, no pueden transmitirnos de un modo puro las sensaciones —la luz, el sonido—, sino que lo sensible llega siempre a nosotros, por fuerza, mezclado con estas membranas y líquidos del ojo y con estos canales del oído.[83] Pero también puede afirmarse, a la inversa, para expresarnos así, que lo sensible se purifica precisamente de este modo: que el oído, al captarla,

[81] Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, c. 14, §§ 100, 112.
[82] Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, c. 14, §§ 118-120.
[83] Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, c. 14, §§ 124-126.

limpia de sus impurezas, por ejemplo, a la voz que sale materializada de un alma.

g) El *séptimo* tropo es la cohesión, la magnitud o la cantidad de las cosas, que las hace aparecer distintas, al modo como el vidrio, por ejemplo, es transparente, pero pierde esta transparencia al romperse, es decir, al perder su cohesión. El cuerno raspado de un carnero parece blanco y, en cambio, el cuerno mismo, sin raspar, es de color negro; el mármol de Carrara pulverizado presenta un color blanco, mientras que en bloque su color es amarillo. Otro tanto ocurre con la cantidad: el vino, tomado en cantidades moderadas, fortalece y anima, pero en grandes proporciones arruina y destruye el organismo, y lo mismo los medicamentos.[84] Y aunque la cantidad no pueda ser considerada como la sustancia, sí es evidentemente una abstracción el que la cantidad y la cohesión de las cosas sean indiferentes con respecto a la calidad y a la disolución de ellas; los cambios cuantitativos afectan, por el contrario, a la calidad.

h) El *octavo* tropo se deriva de la *relatividad de las cosas* y es, por tanto, el tropo general de la *relación.* Esta relatividad de todo lo que es y de todo lo pensado representa una determinabilidad más bien interior y esencial, hacia la que tienden ya, en rigor, todos los tropos anteriores. "Con arreglo a este tropo —dice Sexto Empírico (*Pyrrh. Hyp.* I, c. 14, §§ 135-136)— llegamos a la conclusión de que, puesto que todo existe en relación a algo, debemos abstenernos de dar nuestro asentimiento a lo que sea para sí y conforme a su naturaleza. Téngase en cuenta, sin embargo, que aquí el *ser* se emplea, simplemente, en el sentido de *aparecer.* La relación se predica en dos sentidos: "de una parte, en lo que se refiere al sujeto enjuiciador", diversidad con que nos encontrábamos ya en los tropos anteriores; "de otra parte, con respecto al objeto que se enjuicia, como cuando decimos a la derecha o a la izquierda".

Sexto, en el citado pasaje (§§ 137, 140), argumenta del modo siguiente: "Lo que se establece para sí y como algo distinto de otra cosa, ¿se distingue de lo meramente relativo, o no? Si no se distingue de ello, será también, por su parte, algo meramente relativo. Pero también será algo relativo aunque se distinga. En efecto, lo que se distingue es porque guarda relación con algo, puesto que se lo enjuicia en relación con aquello de lo que se distingue." La relatividad en general lo es en relación

[84] Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, c. 14, §§ 129-131, 133.

con lo que se supone ser absoluto, pues la relación misma es una relación consigo mismo y no con otra cosa. La relación entraña la contraposición: lo que guarda relación con otra cosa es, de una parte, algo independiente para sí; de otra parte, al hallarse en relación con otra cosa, carece de independencia. Si algo existe solamente en relación con otra cosa, esta otra cosa forma parte de ello; por tanto, no tiene existencia propia, para sí. Pero el hecho de que la otra cosa forme parte de ello quiere decir que también forma parte de ello su no ser y que se torna en algo contradictorio tan pronto como no sea sin lo otro. "Pero como no podemos separar nunca lo relativo de su otro, no sabemos tampoco lo que es para sí y conforme a su naturaleza, razón por la cual tenemos que abstenernos de asentir a ello."

i) El *noveno* tropo es *la rareza o la frecuencia con que acaecen las cosas*, pues también este factor contribuye a que cambien o se modifiquen nuestros juicios acerca de ellas. A lo raro se le atribuye mayor importancia que a lo frecuente, y la costumbre hace que el uno lo juzgue de un modo y el otro de modo distinto. La costumbre es, por tanto, una circunstancia que nos permite también decir que las cosas nos parecen así, pero no que *son* así.[85] Cuando decimos de las cosas: "esto es así", siempre se puede poner de relieve una circunstancia en que se les podría atribuir el predicado contrario. Si nos atenemos, por ejemplo, a la abstracción hombre, ¿es esencial que tengamos delante un príncipe? —No. —¿Que tengamos estamentos? —No. —¿Que tengamos una república? —Tampoco. Y así sucesivamente, pues se trata de algo que existe *aquí* y no *allí*.

k) El *décimo* tropo se refiere principalmente a lo ético y guarda relación con los usos, las costumbres y las leyes. Tampoco las costumbres ni las leyes son esto, pues lo que en unos sitios pasa por ser derecho es considerado en otros como la negación de él. La actitud del escepticismo en este punto consiste en poner de relieve como vigente lo contrario precisamente de lo que se afirma como la ley en vigor. Tratándose del sentido corriente que se asigna a la vigencia de tales o cuales normas, por ejemplo, a la que ordena que los hijos paguen las deudas de sus padres, la razón última e incluso la única que cabe sostener es la de que esto *es* inmediatamente así porque la ley o la costumbre lo impone. Pues bien, frente a este criterio, los escépticos muestran como vigente precisamente

[85] Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, c. 14, §§ 141-144.

lo contrario: la norma según la cual el hijo tiene que asumir las deudas de su padre es ley en Rodas, pero en Roma no necesita hacerlo así si renuncia de un modo general al patrimonio paterno.[86] Del mismo modo que, tratándose del ser de algo determinado, que pasa por ser verdadero sencillamente porque es, se pone de manifiesto precisamente lo contrario como lo ente, también con respecto a las leyes puede ponerse de relieve lo contrario, si la razón que se da de ellas es la de su vigencia. El hombre natural no tiene conciencia alguna acerca de la existencia de los contrarios; vive en la más absoluta inconsciencia de este modo, con arreglo a las costumbres de su ciudad, sin parar mientes en que tiene estas costumbres. Cuando llega a un país extranjero, siente un profundo asombro al comprobar por el contraste que había estado viviendo aquellas costumbres, y se siente inmediatamente desorientado, sin saber qué es lo justo y qué lo injusto, si lo que él venía haciendo o lo contrario. Pues se encuentra con que también rige lo contrario de lo que él tenía por vigente, y sus razones no pasan de ahí; por donde se llega a la conclusión de que, al regir lo uno lo mismo que lo otro, no rige ni lo uno ni lo otro.

Por los criterios que acabamos de exponer vemos que no se trata, en rigor, ni mucho menos, de criterios de orden lógico ni que versen sobre el concepto, sino que giran directamente en torno a factores empíricos. Se parte de la certeza inmediata de algo como de la verdad; y en seguida se pone de relieve, partiendo de un punto de vista cualquiera, que también lo contrario es igualmente verdad, lo que equivale a afirmar su alteridad. Las diversas circunstancias a que se refiere la no vigencia de lo primero y la vigencia de lo segundo son precisamente las que se consignan en los tropos expuestos. Ahora bien, si clasificamos estos diez tropos con arreglo a las sugerencias que da Sexto Empírico (*supra*, p. 437), vemos que en los cuatro primeros tropos la desigualdad del objeto se refiere al sujeto enjuiciador, en cuanto que lo enjuiciante es el animal, el hombre, un sentido del mismo o una disposición especial de él. O bien la desigualdad se refiere al objeto, como ocurre con los tropos séptimo y décimo, en el primero de los cuales la cantidad convierte una cosa en otra completamente distinta, mientras que en el segundo de ellos lo moral rige en diversos lugares como lo *único* absoluto, con exclusión y prohibición de lo demás. Finalmente, los tropos quinto, sexto, octavo y noveno representan la combinación de ambos aspectos, o todos ellos

[86] Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* I, c. 14, §§ 145, 148 *s.*

juntos envuelven la relación; en lo que se pone de manifiesto que el objeto no se presenta en sí, sino en relación con otro.

Por su contenido como por su forma, es fácil descubrir el origen antiguo de todos estos tropos, pues el contenido, que sólo guarda relación con el ser, revela solamente los cambios de éste, refleja solamente la inconstancia de su manifestación, sin poner de manifiesto su contradicción en sí misma, es decir, en su concepto. Y, por la forma, revelan todos ellos un pensamiento poco disciplinado todavía, que no sabe reducir el conjunto de estos giros a sus puntos de vista generales, como lo hace Sexto Empírico, o que coloca lo general, la relatividad, al lado de sus modalidades especiales. Por razón de su simpleza, nosotros no estamos acostumbrados a dar gran importancia a esta manera de proceder ni a atenernos a ella, pero no cabe duda de que son absolutamente certeros en lo que tienen de reacción contra el dogmatismo del sentido común. Éste dice rotundamente: "Esto *es* así, sencillamente porque *es* así", pues se limita a recogerlo de la experiencia. Pues bien, estos tropos le llaman la atención hacia el hecho de que en su modo de ver las cosas interfieren contingencias y diferencias que le hacen representárselas unas veces de un modo y otras veces de otro, que hacen que él mismo u otro sujeto cualquiera pueda decir con la misma inmediatividad que él y con la misma razón: "No *es* así, sino que *es* más bien del modo contrario."

Por tanto, el sentido de estos tropos conserva todavía su vigencia. Si se trata de fundamentar por medio de un sentimiento la fe o el derecho, *este* sentimiento se da en mí, pero siempre puede haber otro que diga: "en mí no se da *esto*". Si el encontrar ha de considerarse como vigencia, no es difícil poner de manifiesto el no encontrar, con lo que el ser queda rebajado al plano del aparecer, ya que toda seguridad puede verse contrarrestada por la seguridad contraria.

2. Los tropos posteriores

Los *otros cinco* tropos de los escépticos ofrecen un carácter completamente distinto: en seguida se ve que responden a un punto de vista completamente distinto y a un mayor grado de desarrollo del pensamiento filosófico, pues éstos pertenecen ya más bien a la reflexión pensante y encierran la dialéctica propia del concepto determinado. Sexto Empírico[87] los expone del siguiente modo.

[87] *Pyrrh. Hyp.* I, c. 15, §§ 164-169 (Diógenes Laercio, IX, 88 *s.*).

a) El primer tropo es el de la *diversidad de opiniones* (ἀπὸ τῆς διαφωνίας), diversidad que se refiere aquí, concretamente, no a los animales y los hombres, sino a los filósofos, de lo que se ha hablado anteriormente (*supra*, pp. 438 *s.*). Sexto y un epicúreo citado por Cicerón (v. t. I, p. 22) invocan la multiplicidad de los dogmas, de donde se llega a la conclusión de que se afirma tanto lo uno como lo otro. Los filósofos y otras gentes siguen valiéndose todavía hoy de este tropo escéptico, que es uno de los predilectos y que viene a decir sobre poco más o menos esto: dada la diversidad de las filosofías, no hay que esperar mucho de la filosofía, pues no es posible llegar a la verdad por este camino, ya que las opiniones que los hombres sustentan acerca de ella son contrapuestas. Esta diversidad de opiniones filosóficas se considera, pues, como un arma insuperable contra la filosofía; sin embargo, la categoría de la diversidad es muy vacua y ya dijimos en la introducción (v. t. I, pp. 23 *s.*) cómo había que interpretarla. La idea de la filosofía es la misma en todos los filósofos, aunque ellos no tengan la menor conciencia de esto; pero quienes hablan de esta diversidad tampoco la conocen en rigor. La verdadera diversidad no es sustancial, sino una diversidad que afecta a las distintas fases de la evolución; cuando la diversidad encierra unilateralidad, como ocurre en los estoicos, en Epicuro y en los escépticos, en este caso es claro que la verdad reside en la totalidad.

b) La *caída en el progreso infinito* (ἡ εἰς ἄπειρον ἔκπτωσις) es un tropo muy importante, por medio del cual da a entender el escéptico que el fundamento que se alega en pro de una afirmación necesita, a su vez, de una fundamentación propia, ésta de otra en que se apoye, y así sucesivamente, hasta el infinito; de donde se deriva también, por tanto, la necesidad de abstenerse de asentir, ya que no existe punto alguno del que se pueda arrancar como base. Por consiguiente, no es posible demostrar ningún fundamento firme, ya que cada uno de ellos se remite a otro anterior, sin que sea posible encontrar un final a esta cadena. En los tiempos modernos, ha habido muchos que se han ocupado de este tropo; y no puede negarse que constituye un argumento muy serio contra el entendimiento y contra la llamada deducción. Contra quienes entienden que la fuerza del conocimiento reside en la deducción a base de fundamentos se puede hacer valer, en efecto, que semejante método parte de premisas completamente infundadas.

c) El tropo de la *relación* o la relatividad de las determina-

ciones (ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι) figuraba ya entre los antiguos (v. *supra,* p. 442): según él, lo afirmado se manifiesta tal y como aparece, en parte solamente en relación con el sujeto enjuiciador y en parte en relación con otras cosas, pero no tal y como es en sí por naturaleza.

d) El cuarto tropo es el de la *hipótesis* (ὁ ἐξ ὑποθέσεως): "Cuando los dogmáticos se ven rechazados a lo infinito, establecen como principio algo que no tratan de probar, sino que quieren que se les conceda pura y simplemente y sin necesidad de prueba alguna", es decir, un *axioma.* Pues bien, si el dogmático se cree con derecho a dar por supuesto un axioma como no probado, el mismo derecho o, si se quiere, la misma falta de derecho hay que reconocer al escéptico para presuponer como no probado lo contrario; lo uno vale tanto como lo otro. Todas las definiciones son, de este modo, supuestos. Spinoza parte, por ejemplo, de definiciones presupuestas acerca de lo infinito, de la sustancia, del atributo, etc., de las que se deriva como consecuencia todo lo demás. En nuestros días, se prefiere partir de afirmaciones dadas como seguras y hablar de los hechos de la conciencia.

e) El quinto y último tropo es el de la *reciprocidad* (διάλληλος) o prueba circular: "Aquello que se trata de probar se razona por medio de algo que necesita, a su vez, apoyarse en otro fundamento, el cual es probado, a su vez por aquello que mediante él se prueba, de modo que cada uno de los dos términos se apoya en el otro, y mutuamente." Si no se quiere que la argumentación se remonte al infinito, ni dar tampoco nada por supuesto, resultará que el fundamento se fundamentará necesariamente apoyándose en lo fundamentado. A la pregunta de "¿cuál es el fundamento de los fenómenos?" se contesta: "la fuerza", la cual, a su vez, se ha derivado de los momentos mismos del fenómeno.

Pues bien, Sexto Empírico *(Pyrrh. Hyp.* I, c. 15, §§ 169-177) demuestra del modo siguiente que todas las investigaciones de los escépticos giran en torno a los cinco tropos enumerados; de donde se desprende, al mismo tiempo, que el escepticismo no es en general un sistema de razonamientos dirigido contra algo a base de razones que hayan de descubrirse y que la perspicacia se encarga de poner de manifiesto en tales o cuales objetos especiales, sino que posee una elevada conciencia acerca de las categorías. La exposición de Sexto puede resumirse así:

α) "El objeto de que se trata es, o bien un objeto sentido [según Epicuro] o bien un objeto pensado [según los estoicos].

Cualquiera que sea el modo como se determine, existirá siempre en torno a él una *diversidad de opiniones*", principalmente de opiniones filosóficas. He ahí el *primer tropo*. "Los unos tienen por verdad [es decir, consideran como criterio] solamente lo sentido; los otros solamente lo pensado; y otros, a su vez, ambas cosas a un tiempo, lo pensado y lo sentido." Estamos, pues, ante una contradicción. "Ahora bien, ¿esta contradicción puede reducirse a coincidencia, o no? En caso negativo, deberemos abstenernos de asentir. Caso de que sea reductible, surgirá la pregunta: ¿con arreglo a qué criterio?" ¿De dónde tomar la pauta, el en sí? "Lo sentido ¿deberá enjuiciarse a base de lo sentido, o tomando como criterio lo pensado?"

β) Cada lado, considerado por separado como el en sí, lleva, según los escépticos, hasta el *infinito*; es ésta, sin embargo, una descripción que habría que probar por sí misma. "Si lo sentido ha de ser enjuiciado por lo sentido, se reconoce (puesto que de lo sentido se habla) que este algo sentido necesita de otro algo sentido para su fundamentación", pues la convicción acerca de esto no deja de dar lugar a contradicciones. "Ahora bien, si el criterio de fundamentación a que se recurre es, a su vez, un algo sentido, no cabe duda de que el fundamento necesita, por su parte, fundamentarse en otro semejante, y así hasta el infinito": es el *segundo tropo*.

Y lo mismo acontece si se toma por criterio lo pensado o se busca en ello el en sí: "Si se hace de lo pensado el criterio enjuiciador de lo sentido, aquello necesitará, a su vez, recurrir a otro para fundamentarse, puesto que no se trata de algo acerca de lo cual reine coincidencia. Pero este otro criterio será también algo pensado que necesitará, por tanto, a su vez, de una nueva fundamentación, con lo cual nos veremos llevados también hasta el infinito."

Partiendo del efecto, nos remontamos a la causa; pero ésta no es tampoco nada originario, sino que es, a su vez, un efecto cuya causa hay que indagar, y así sucesivamente. Ahora bien, por este camino, desarrollado hasta el infinito, no se llega a ninguna fundamentación, ya que lo que se admite como causa es, a su vez, simplemente un efecto; y, desde el momento en que se supone un proceso infinito, se da por supuesto que es imposible llegar a una causa final. La falsa opinión que consiste en ver en este proceso interminable una verdadera categoría la encontramos sostenida también en Kant y Fichte; pero por este camino no puede llegarse a nada que verdaderamente sea lo último ni tampoco, pues es lo mismo, lo primero. El enten-

dimiento se representa el proceso infinito como algo sublime; pero la contradicción reside en que se habla de una causa y luego se comprueba que esta causa no es más que un efecto. Se llega, así, solamente a la contradicción y a la repetición constante de lo mismo, pero no a la solución, ni, por tanto, a un verdadero *prius*.

γ) Ahora bien, si —cosa que los escépticos han visto— este proceso infinito no basta y se hace, por tanto, necesario cortarlo en algún punto, puede hacerse esto de modo que el ser o lo sentido encuentre su fundamentación en el pensamiento y, a la inversa, haciendo que para fundamentar el pensamiento se invoque lo sentido. De este modo, todo quedará fundamentado, sin necesidad de remontarse hasta el infinito; lo que ocurre es que, en este caso, el criterio fundamentador será también lo fundamentado, y viceversa. Caeremos, pues, en *tercer término*, en el tropo de la *reciprocidad*, donde no se da tampoco una verdadera fundamentación, pues donde cada cosa existe solamente por medio de otra, ninguna de ellas se establece propiamente en y para sí, sino que cada cual es el en sí *para* la otra, lo que se levanta en consecuencia.

δ) Ahora bien, si se trata de evitar esto recurriendo a un axioma no probado que se acepte como un en sí, como un fundamento primero y absoluto, tendremos que este argumento cae en el *cuarto tropo*, o sea el de la *hipótesis*. Claro está que, aceptado semejante supuesto, no habrá ninguna razón para no aceptar también el supuesto contrario. Por donde, frente a la afirmación absoluta del idealismo de que "lo absoluto es el Yo" se afirma con la misma razón exactamente lo contrario, o sea que "lo absoluto es el ser". Uno, llevado de la certeza inmediata de sí mismo, dice: "Yo soy absoluto para mí"; otro, movido también por la certeza de sí mismo, sostiene: "Para mí es absolutamente cierto el ser de las cosas." El idealismo no ha probado lo primero ni levantado lo segundo, coexiste con ello y afirma simplemente a base de su principio; pero, así concebido el problema, todo se reduce a la afirmación de que, por ser el Yo absoluto, no puede existir de un modo absoluto el no-Yo. Por el contrario, cabe perfectamente afirmar con la misma razón: "Como la cosa es de un modo absoluto, no puede ser de un modo absoluto el Yo." Si se admite, sigue diciendo Sexto Empírico, dar por supuesto inmediatamente algo como no demostrado, por la misma razón cabe admitir otra cosa también no demostrada en apoyo de aquello en gracia a lo cual se presupone; para ello, basta con establecer o dar por supuesto

justo lo ente en sí de que se trata. En realidad, es tan absurdo hacer lo uno como lo otro. Es también el método que se sigue en las ciencias finitas. Ahora bien, si el dogmático se arroga el derecho a dar algo por supuesto, también el otro, el escéptico, tiene derecho a hacer lo mismo. De este modo, se impone la moderna revelación inmediata del sujeto. Cada cual no hace sino aquello que asegura, encontrando, por ejemplo, en su conciencia que Dios existe; pero esto mismo da a cualquiera el derecho de asegurar que encuentra en su conciencia que Dios no existe. Con este saber inmediato no se ha conseguido avanzar, en los tiempos modernos, más de lo que se había conseguido entre los pensadores antiguos.

ε) En *quinto* lugar, con arreglo al *tropo de la relación*, todo algo sentido guarda *relación* con otra cosa, con lo sensible; su concepto consiste precisamente en eso, en ser para otra cosa. Y lo mismo ocurre con lo pensado; como objeto general del pensamiento, presenta también la forma de ser algo para otra cosa.

Resumiendo en términos generales todo lo anterior, tenemos que lo determinado, ya sea un ser o algo pensado:

α) es esencialmente en cuanto algo determinado lo negativo de otra cosa, es decir, se refiere a otra cosa y es, por tanto, para ella, en *relación* con ella; y todo se reduce, en rigor, a esto.

β) En esta relación con otra cosa esta otra cosa, concebida como su generalidad, es el fundamento de aquélla; pero este fundamento, como lo opuesto a lo fundamentado, es de suyo un algo determinado y tiene, por tanto, su realidad en la cosa fundamentada y sólo en ella. Por el hecho de considerar este algo general, a su vez, como algo determinado, lo concebimos como condicionado por otra cosa, como lo que la precede, y *así hasta el infinito*.

γ) Para que este algo determinado, con vista a lo cual es otra cosa, como en la conciencia, tenga un ser, tiene que ser precisamente esta otra cosa, ya que es en ésta en la que adquiere realidad; y, como este objeto suyo es también con vistas a otra cosa, resulta que ambas se condicionan mutuamente y sirven de medio la una para la otra y viceversa, sin que ninguna sea en sí. En cuanto que lo general, como fundamento, tiene su realidad en lo que es y éste encuentra su realidad en lo general, nos encontramos ante una *reciprocidad* por virtud de la cual cosas contrapuestas en sí se fundamentan mutuamente.

δ) Ahora bien, lo que es en sí es precisamente algo que no

se halla condicionado por ninguna otra cosa; como lo inmediato, es porque es y es, sin embargo, algo que se da por *supuesto.*

ε) Ahora bien, desde el momento en que se da por supuesto *este* algo determinado, también puede darse por supuesta *otra* cosa.

Y, resumiendo aún más, podríamos decir que el defecto de toda metafísica intelectiva reside:

α) de una parte, en la *demostración*, por medio de la cual se ve arrastrada al infinito;

β) de otra parte, en las hipótesis o en las premisas, que son un *saber inmediato.*

Estos tropos representan, pues, un arma fundamental contra la filosofía intelectiva, y los escépticos la esgrimen con gran agudeza, de una parte, contra la conciencia común y, de otra parte, contra los principios de la reflexión filosófica. Estos tropos escépticos van dirigidos, en realidad, contra lo que se llama una *filosofía dogmática,* no en el sentido de que tenga un contenido positivo, sino en el de que afirma algo determinado como lo absoluto y que, por su propia naturaleza, tiene que darle vueltas y más vueltas a todas aquellas formas. El concepto de la filosofía dogmática, tal como los escépticos lo entienden, consiste en afirmar algo como el en sí; se contrapone, pues, al idealismo en cuanto que afirma un ser como lo absoluto.

Es, sin embargo, una equivocación o una comprensión puramente formal creer que toda filosofía que no es escepticismo es necesariamente una filosofía dogmática. El dogmatismo, tal y como los escépticos lo describen muy acertadamente, consiste en afirmar como la verdad algo determinado, por ejemplo, el Yo o el ser, el pensamiento o lo sensible. Esa cháchara del idealismo como lo contrapuesto al dogmatismo ha sido también objeto de muchos abusos y tergiversaciones. Para el criticismo, que no conoce en sí alguno, nada absoluto, todo saber sobre lo que es en sí como tal es dogmatismo, cuando en realidad es él el más furioso de los dogmatismos, en cuanto que asegura que el Yo, la unidad de la conciencia de sí mismo, opuesta al ser, es en y para sí y que al margen de ella queda el en sí, como dos factores que no pueden, en absoluto, coincidir. Para el idealismo, esto era también dogmatismo, un dogmatismo en el que, como en Platón y en Spinoza, por ejemplo, lo absoluto se proclamaba como la unidad de la conciencia de sí mismo y el ser, pero no contraponiéndolo al ser como conciencia de sí mismo.

Por tanto, la filosofía especulativa *afirma* también evidentemente, pero no afirma algo determinado, o no puede expresar su verdad bajo la forma simple de una tesis, aunque la filosofía se entienda con frecuencia falsamente en el sentido de que parte del supuesto de un supremo principio del que hay que derivar todo lo demás. Ahora bien, en cuanto que a su principio se le puede dar también la forma de una tesis, la idea no entraña como algo esencial a ella lo que es propio de la tesis como tal, y el contenido es de tal naturaleza que levanta de suyo este ser inmediato, como en los académicos. En realidad, lo que aquí se llama una tesis necesita, en y para sí, de un fundamento que la justifique, ya que se trata de un algo determinado inmediato que tiene frente a sí otra tesis de la misma naturaleza, del mismo modo que ésta tiene frente a sí a otra, y así hasta el infinito. Por tanto, como tesis, todas ellas entrañan la combinación de dos momentos que tienen en sí una diversidad y cuya combinación es necesario fundamentar. Ahora bien, la filosofía dogmática, cuyo método consiste en establecer como tesis fundamental un principio contenido en una determinada tesis, entiende que es por ello algo general y que lo demás se contiene en él. No cabe duda de que es así. Pero, al mismo tiempo, su determinabilidad consiste precisamente en afirmar que *sólo* él, ese principio, es lo general; por eso, ese principio es siempre algo condicionado y lleva, por tanto, en sí la dialéctica destructora.

Frente a todas estas filosofías dogmáticas, sin exceptuar el criticismo y el idealismo a que nos referimos, los tropos escépticos encierran la fuerza negativa de poner de manifiesto que lo que se afirma como el en sí no lo es realmente. Ese en sí es, en realidad, un algo determinado y no puede hacer frente a la negatividad, a su propio levantamiento. Honra al escepticismo el haber llegado a adquirir esta conciencia acerca de lo negativo, concibiendo las formas de lo negativo de este modo determinado. El escepticismo no procede alegando objeciones, como se las llama, aduciendo la posibilidad de representarse también la cosa de otro modo; esto no pasaría de ser una ocurrencia cualquiera, puramente contingente frente a este saber afirmado. El escepticismo no es tal acción empírica, sino que contiene una determinación científica; sus tropos tienden al concepto, a la esencia misma de la determinabilidad y agotan lo determinado. Es en estos momentos en los que el escepticismo trata de afirmarse, y el escéptico reconoce en ello la grandeza imaginaria de un individuo, estos tropos revelan una elevada conciencia dia-

léctica y un grado mayor de evolución en el camino de la argumentación que la lógica corriente, la lógica de los estoicos y la canónica de Epicuro. Estos tropos son contraposiciones necesarias en las que cae el entendimiento; en los tiempos modernos, nos encontramos principalmente con el progreso hasta el infinito y con la hipótesis (con el saber inmediato) (v. *supra*, p. 451).

En esto consiste, en efecto, el método del escepticismo en general, método que encierra la más extraordinaria importancia. En cuanto que la conciencia escéptica revela en todo aquello que se da por inmediatamente supuesto que no es nada fijo, nada en y para sí, los escépticos pasan revista a todas las determinaciones especiales de las diversas ciencias, y demuestran que no hay en ellas nada de firme. No tenemos para qué entrar aquí, en detalle, en esta *aplicación a las distintas ciencias*, ni exponer qué fuerza tan diáfana de abstracción es necesaria para llegar a conocer en toda materia concreta y en todo lo pensado, en todas partes, estas determinaciones de lo negativo o de la contraposición y descubrir sus límites en este algo determinado. Sexto Empírico, por ejemplo, va repasando de un modo concreto las distintas ciencias con una gran fuerza de abstracción y revelando en todas sus determinaciones los otros aspectos de ellas. Así, se opone a las determinaciones de las *matemáticas*, y no exteriormente, sino dentro de sí; ataca, por ejemplo (*Adv. Math.* III, 20-22), la afirmación de quienes sostienen que hay un punto, una línea, un espacio, una superficie, etc. Solemos concebir el punto como una unidad simple dentro del espacio, según lo cual carece de dimensión; pero si carece de dimensión, no se halla dentro del espacio y, desde ese mismo momento, deja de ser un punto. Es, de una parte, la negación del espacio y, de otra parte, en cuanto que representa el límite del espacio, linda con éste: esta negación del espacio participa, pues, del espacio, es de suyo algo espacial; de este modo, es algo nulo de suyo y, por tanto, algo dialéctico. Como se ve, también el escepticismo se enfrenta, en rigor, con las ideas especulativas y pone de manifiesto la importancia de ellas, ya que el poner de relieve la contradicción dentro de lo finito es uno de los puntos esenciales del método filosófico especulativo.

Los momentos formales de la filosofía escéptica son dos. Uno es la fuerza de la conciencia que consiste en retroceder de sí misma, para convertir en su objeto el todo existente, incluyéndose a sí misma y su operación. El otro consiste en con-

cebir la forma, en la que va implícita una tesis de cuyo contenido se ocupa de algún modo nuestra conciencia, mientras que una conciencia no formada no suele saber nada de lo que existe aún fuera del contenido. Por ejemplo, en el juicio expresado en las palabras "Esta cosa es una unidad", sólo nos ocupamos de la unidad y de la cosa, pero no de que aquí se refiera un algo determinado a la unidad. Pues bien, esta relación es lo esencial y la forma de lo determinado, aquello por medio de lo cual esta casa, que es un algo concreto, particular, se identifica con lo general, distinto de ella. Este algo lógico, es decir, este algo esencial, es lo que el escepticismo eleva a conciencia y a lo que se atiene: por ejemplo, al número, a la unidad, como al fundamento presupuesto de la aritmética. No trata de ofrecernos la cosa, ni se debate en torno al problema de si es así o de otro modo, sino que lo que le preocupa es saber si la cosa es algo, o no; lo que concibe es la esencia de lo manifiesto, y lo que ataca y combate este principio de la afirmación en su totalidad. Así, por ejemplo, no indaga si Dios tiene estas o las otras cualidades, sino que los escépticos tratan de penetrar en lo más íntimo, en el fundamento mismo de esta idea, y se preguntan si tiene o no realidad. "Puesto que no conocemos la *esencia* de Dios —dice Sexto Empírico (*Pyrrh. Hyp.* III, c. 1, § 4)— no podemos conocer ni comprender tampoco sus cualidades." Y en los libros anteriores de la obra de este mismo autor (II, cs. 4 *ss.*) se investiga, asimismo, si el criterio de la verdad, tal y como el entendimiento lo establece, es algo, si podemos conocer las cosas en sí o sólo el Yo es para sí mismo la certeza absoluta. Tal es el camino para penetrar en la esencia.

Claro está que, de este modo, el escepticismo encuentra aplicación contra lo finito. Pero, por mucha fuerza que estos momentos de su dialéctica negativa tengan contra la conciencia intelectiva propiamente dogmática, sus ataques *contra lo verdaderamente infinito de la idea especulativa* son insuficientes y *carentes de fuerza*. Pues, por lo que a esta idea se refiere, no se trata precisamente de algo finito y determinado, de algo que tenga la unilateralidad que va implícita en la tesis, sino de algo que lleva en sí mismo lo absolutamente negativo, que es de suyo redondo, que contiene en sí mismo este algo determinado y lo opuesto a ello en su idealidad. En cuanto que esta idea, como la unidad de estas contradicciones, es a su vez, hacia el exterior, algo determinado, se halla abierta al poder de lo negativo; más aún, su naturaleza y su realidad consisten precisamente en moverse a sí misma sin pérdida de momento, de tal

modo que, en cuanto algo determinado, forma una unidad con lo determinado opuesto a ella y se organiza así en un todo cuyo punto de partida coincide, a su vez, con el resultado final y forma una unidad con él.

Esta identidad es otra que la del entendimiento: el objeto, como algo concreto en sí, es por ello lo opuesto a sí mismo; pero, del mismo modo, la disolución dialéctica de esto finito y de lo otro se contiene ya, a su vez, en lo especulativo, sin que el escepticismo necesite empezar por poner esto de manifiesto, ya que lo racional conocido se encarga de hacer contra lo determinado lo que quiere hacer el escepticismo. Si, no obstante, el escepticismo se atreve a enfrentarse con este algo propiamente especulativo, no podrá atentar contra él en nada; su procedimiento contra lo racional consiste, pues, en general en hacer de ello algo determinado, introduciendo en ello una determinación finita del pensamiento o un concepto de relación al que se atiene, pero que no reside, ni mucho menos, en lo infinito, argumentando luego contra él; es decir, consiste en concebirlo de un modo falso, refutándolo así. O bien arma él mismo a lo infinito con las uñas con que ha de arañarlo.

En este aspecto es notable, sobre todo, el escepticismo de los tiempos modernos, que sobrepuja al antiguo por su tosquedad de comprensión y de invención. Hoy hasta lo especulativo se convierte en algo tosco; puede uno atenerse a la palabra y, sin embargo, aparece invertida la cosa, al despojarse a lo especulativo de la identidad de lo determinado. Lo que aquí parece más espontáneo es el hecho de que se indague lo que constituye el principio de una filosofía especulativa; parece como si con ello se expresara su esencia y no se le atribuyese imaginariamente nada, ni se cambiase o modificase nada en ello. Ahora bien, aquí se le opone, con arreglo a la idea de las ciencias no especulativas, el dilema de que o bien el principio es una hipótesis no demostrada o bien requiere una prueba que, caso de aportarse, contiene el fundamento. La prueba que de este principio se exige presupone, a su vez, algo más; por ejemplo las reglas lógicas de la argumentación. Ahora bien, estas reglas lógicas son de suyo tesis que necesitan ser probadas, y así hasta el infinito, si es que no se quiere sentar una hipótesis absoluta, a la que siempre se podría oponer otra (v. *supra*, p. 451). Sin embargo, estas formas de la tesis, seguidas de una prueba, etc., son precisamente las que en esta forma no corresponden a lo especulativo, como si de un lado apareciese la tesis y del otro, separada de ella, la prueba, sino que aquí la prueba va implí-

cita en la misma tesis. El concepto es este movimiento propio y no, como en una tesis, la tendencia a la quietud; ni tampoco de tal modo que la prueba aporte otro fundamento o concepto intermedio y represente otro movimiento, pues lo que hace es que lo lleva en sí misma.

Sexto Empírico *(Adv. Math.* VII, 310-312) llega así, por ejemplo, a la idea especulativa en torno a la razón, que como pensamiento que es del pensamiento se comprende a sí misma y que, por tanto, reside cabe sí dentro de su libertad. Es lo que veíamos ya, al tratar de Aristóteles. Para refutar esta idea, argumenta Sexto Empírico del siguiente modo: "La razón que comprende es o *bien* el todo *o bien* una parte solamente." Ahora bien, el saber de lo especulativo requiere, además de la *disyuntiva*, un tercer término; es un *tanto esto como lo otro* y un *ni esto ni lo otro*. "Si la razón, en cuanto lo que comprende, es el todo, no quedará nada para lo comprendido. Pero si la razón que comprende es solamente una parte que se comprende a sí misma, tendremos que esta parte, en cuanto la que comprende, es a su vez, o bien el todo, en cuyo caso no quedará tampoco nada para lo comprendido, o, suponiendo que lo que comprende sea una parte y lo comprendido la otra, tendríamos que lo que comprende no se comprendería a sí mismo", etc.

Pero de lo dicho se desprende que en esta argumentación no sucede otra cosa sino que el escepticismo introduce aquí en la relación del pensarse a sí mismo del pensamiento la vacua categoría de la relación del todo y de las partes con arreglo a la determinación intelectiva corriente, relación que no va implícita en aquella idea, aunque ya en las cosas finitas el todo represente justo la suma de todas las partes y estas partes formen el todo, siendo así partes y todo cosas idénticas. La relación entre el todo y la parte no es, sin embargo, una relación de la razón consigo misma, sino una relación demasiado subalterna y que se presta muy poco para ser introducida en la idea especulativa.

En segundo lugar, el escepticismo no tiene razón cuando trata de hacer valer directamente esta relación en el sentido de la representación nula usual, como si no encerrara nada de discutible. Cuando la reflexión habla de un todo, no deja subsistir nada al margen de él. Pero el todo consiste precisamente en ser algo contrapuesto a sí mismo: de una parte, en cuanto todo, es lo mismo que las partes; del mismo modo que, de otro lado, las partes son lo mismo que el todo, ya que juntas forman el todo. El comprenderse a sí misma de la razón es preci-

samente el modo como el todo comprende todas sus partes, cuando se lo enfoca en su verdadero sentido especulativo, y sólo en este sentido puede hablarse aquí de esta relación. Pero si, como Sexto Empírico dice, no existe nada fuera del todo, ambos lados, el todo y las partes, permanecen como cosas distintas y que se enfrentan entre sí; es cierto que en el plano especulativo ambas cosas son distintas, pero del mismo modo no lo son, sino que la alteridad es algo puramente ideal: aparte del todo existe, pues, indudablemente otra cosa, es decir, el mismo todo como la pluralidad de sus partes.

La argumentación de Sexto Empírico descansa así sobre esta operación inadmisible: se introduce en la idea una determinación extraña a ella, para luego argumentar en contra de la idea, después de haberla tergiversado mediante el aislamiento de una determinación unilateral, sin haber incorporado a ella el otro momento de la determinación. Y lo mismo cuando se dice: "La objetividad y la subjetividad son cosas distintas, razón por la cual no es posible expresar su unidad." Aunque se afirma atenerse por entero a las palabras, resulta que precisamente encuadrada en estas palabras es la determinación algo unilateral y que de ella debe formar parte también lo otro, por donde esta diferenciabilidad no es lo que vale, sino que debe levantarse.

Con esto, creemos haber dicho ya bastante acerca de la esencia científica del escepticismo y con ello hemos puesto fin a la sección segunda de la historia de la filosofía griega. El *punto de vista general de la conciencia de sí mismo* en este segundo período, o sea la conquista de la libertad de la conciencia de sí mismo por el pensamiento, es común a todos estos filósofos. En el escepticismo, la razón ha avanzado ya tanto que todo lo objetivo, ya sea del ser o de lo general, desaparece para la conciencia de sí mismo. La sima de la conciencia de sí mismo del pensamiento puro lo ha tragado todo, el solar del pensamiento ha quedado completamente limpio: no sólo ha captado el pensamiento y, fuera de él, un universo lleno, sino que el resultado obtenido, expresado positivamente, es el de que la conciencia de sí mismo constituye su propia esencia. La objetividad externa no existe como un ser objetivo, ni como un algo pensado general, sino que *el único ser es el de la conciencia individual y el ser general de ésta.* Pero, aunque para nosotros sea un objeto, para ella misma no es su objeto; es así como presenta la manera de la objetividad.

El escepticismo no llega a ningún resultado o, dicho en otros

términos, no expresa su negación como algo positivo. Sin embargo, lo positivo no es otra cosa que lo simple; o, si el escepticismo tiende a la desaparición de todo lo general, su estado, como inmutabilidad del espíritu, es en realidad, a su vez, este algo general, simple, igual a sí mismo, pero una generalidad (o un ser) que es la generalidad de la conciencia individual. Pero la conciencia escéptica de sí mismo es esta conciencia desdoblada para la que, de una parte, el movimiento es un extravío de su contenido: es justo este movimiento en el que todo se anula y en el que es completamente indiferente y contingente para ella lo que se le ofrece; obra con arreglo a leyes que no considera verdaderas y es una existencia absolutamente empírica. Y, de otra parte, su pensamiento simple es la inmutabilidad del convertirse en algo igual a sí misma; pero su realidad, su unidad consigo misma, es algo perfectamente vacío, que puede llenarse de un modo real con un contenido cualquiera.

Considerado como esta sencillez y, al mismo tiempo, como esta confusión pura, el escepticismo es en realidad la contradicción que se levanta íntegramente. Y como en él el espíritu logra ahondar en sí mismo como lo pensante, concibiéndose en la conciencia de su infinitud como lo último, es natural que el escepticismo florezca en el mundo romano, ya que en esta abstracción externa y muerta del principio romano (tanto del republicano como del despotismo de los emperadores) el espíritu se repliega de una existencia en que no podía encontrar satisfacción alguna a la pura intelectualidad. Y en cuanto que el espíritu, aquí, sólo interiormente, por medio del pensamiento desarrollado, podía encontrar la paz consigo mismo y la eudemonía, y por cuanto que todo el fin del universo tiende solamente a la satisfacción del individuo, se llega al resultado de que el bien sólo puede manifestarse como una acción individual en cada caso concreto. Entre los emperadores romanos encontramos indudablemente hombres famosos, principalmente estoicos, como Marco Aurelio y otros; pero estos hombres consideraban su obra como la satisfacción de su individualidad, sin que se les ocurriera infundir racionalidad a la realidad por medio de instituciones, leyes o constituciones políticas. Esta soledad del espíritu replegado dentro de sí mismo es evidentemente filosofía al mismo tiempo; pero el pensamiento es cabe sí abstractamente algo paralizado y muerto, y hacia el exterior se mantiene pasivo; y cuando se mueve dentro de sí, es siempre despreciando todas las diferencias. El escepticismo per-

tenece, por tanto, al período de decadencia de la filosofía y del mundo.

La *fase siguiente* alcanzada por la conciencia de sí mismo consiste en adquirir la conciencia de lo que ha llegado a ser o, dicho de otro modo, en que su esencia se convierta en objeto suyo. La conciencia de sí mismo es, para ella misma, la esencia simple; no hay para ella ninguna otra esencia que ésta que es su conciencia de sí. En el escepticismo, ésta no es aún su objeto, sino que su objeto sólo es aquí confusión. En cuanto es conciencia, es algo para ella; en esta contraposición, sólo existe para la conciencia escéptica el contenido llamado a desaparecer, sin que se vea condensado en su permanencia simple. Pero la verdad de este contenido es el hundimiento del mismo en la conciencia de sí mismo y el hacer de sí misma un objeto de la conciencia de sí, de tal modo que, aunque la esencia presente la forma de un algo general ente o pensado, dentro de este algo general su conciencia de sí misma no es algo extraño para ella, como ocurre en el escepticismo.

No es para sí misma, en primer lugar, un algo simple que es sólo inmediatamente un algo completamente distinto, como cuando decimos, por ejemplo, que el alma es simple, sino que ésta es lo negativo simple que retorna a sí mismo del movimiento, de la alteridad, como lo general. Y, en segundo lugar, este poder general que proclama: "Soy conmigo mismo" encierra asimismo la significación del ser, que como esencia objetivada permanece para la conciencia y no tiende simplemente a desaparecer, como es el caso entre los escépticos, sino que la razón sabe tenerse y encontrarse solamente en él.

Esta interioridad del espíritu consigo mismo sabe construirse dentro de sí un mundo ideal, echar los cimientos del *mundo intelectual,* de un reino de Dios que desciende a la realidad y forma una unidad con ella: he aquí el punto de vista en que se sitúa la *filosofía alejandrina.*

ÍNDICE DEL TOMO SEGUNDO

Sección Primera

PRIMER PERÍODO: DE TALES A ARISTÓTELES
(Continuación)

Capítulo 2: de los sofistas a los socráticos 7
A) Los sofistas 8
1. Protágoras 28
2. Gorgias 34
B) Sócrates 39
1. El método socrático 51
2. El principio de lo bueno 59
3. Las vicisitudes de Sócrates 78
C) Los socráticos 100
1. Los megáricos 105
a) Euclides 105
b) Eubúlides 107
c) Estilpón 114
2. La escuela cirenaica 118
a) Aristipo 119
b) Teodoro 124
c) Heguesías 125
d) Aniceris 127
3. La escuela cínica 128
a) Antístenes 129
b) Diógenes 132
c) Cínicos posteriores 134

Capítulo 3: Platón y Aristóteles 135
A) Platón 135
1. La dialéctica 177
2. La filosofía de la naturaleza 197
3. La filosofía del espíritu 213
B) Aristóteles 237
1. La metafísica 255
2. La filosofía de la naturaleza 269
3. La filosofía del espíritu 293
a) Psicología 293
b) La filosofía práctica 311
α) Ética 311

β) Política 315
4. La lógica 318
5. Los sucesores de Aristóteles 330

Sección Segunda

SEGUNDO PERÍODO: EL DOGMATISMO Y EL ESCEPTICISMO

Dogmatismo y escepticismo 337
A) La filosofía estoica 340
1. La física 346
2. La lógica 351
3. La moral 358
B) La filosofía de Epicuro 375
1. La canónica 379
2. La metafísica 383
3. La física 389
4. La moral 395
C) La nueva Academia 405
1. Arcesilao 407
2. Carnéades 412
D) El escepticismo 420
1. Los tropos antiguos 437
2. Los tropos posteriores 445

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de diciembre de 1995 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. Se tiraron 500 ejemplares.



LECCIONES SOBRE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA II

Para Hegel, lo que satisface y dignifica nuestra vida espiritual tuvo su principio en Grecia. El pensamiento, en especial, se manifestó entre los griegos como un despliegue asombroso a partir de sus elementos originarios, y para comprender su filosofía no es necesaria otra cosa que permanecer dentro de ellos mismos sin buscar ningún motivo externo. Su exposición, iniciada en el primer tomo, abarca el segundo (sofistas, Sócrates, socráticos, Platón, Aristóteles, escuelas posaristotélicas) y aun parte del tercero, y en ella nos encontramos con que a partir de un material muy precario Hegel logra dar una interpretación magistral de las distintas filosofías. Al concebir la historia de la filosofía como algo totalmente alejado de lo fortuito, Hegel asocia a cada filósofo importante con una categoría lógica y el filósofo en cuestión se convierte en exponente de ésta y su doctrina en una explicación de ella. De acuerdo con esto, los sofistas representan la categoría de la apariencia, de fenómeno; Sócrates la del bien, y Aristóteles la del fin.

FONDO DE CULTURA ECONOMICA